



L'infanzia, la famiglia, la morte nell'Impero romano. Con la sua straordinaria capacità di ricostruire ambienti e personaggi, Veyne ci racconta cosa pensava e come agiva un abitante dell'Impero romano nelle varie fasi della sua vita. Paul Veyne è professore emerito del Collège de France.



Paul Veyne.

La vita privata nell'Impero romano.

Traduzione di Maria Garin.

Titolo originale dell'opera: L'Empire roman in Ph. Ariès e G. Duby, Histoire de la vie privée, I. De l'Empire romain à l'an mil.

(c) 1985 Editions du Seuil.

(c) 1990 Gius. Laterza & Figli S. p.A., Roma- Bari.

Arnoldo mondadori Editore.

Prima edizione Oscar saggi aprile 1994.

ISBN 88-04-38203-1.

In copertina.

Con la consueta abilità nel riproporre scenari quotidiani di epoche storiche lontane e grazie alla straordinaria capacità di farne rivivere atmosfere e personaggi, Paul Veyne analizza minuziosamente aspetti e consuetudini della vita privata nella Roma imperiale e le interazioni di questa con la vita pubblica e gli istituti sociali - la famiglia, il lavoro, la politica, la religione. Un'attenta e puntuale ricostruzione dalla quale emerge l'intima essenza della cultura romana durante l'Impero, il nitido affresco di una società e delle sue tipologie umane - il nobile, lo schiavo, l'artigiano, l'artista, la moglie, la concubina -, dei suoi costumi e delle sue leggi, dei suoi sfarzi e delle sue utopie.

Paul Veyne è professore al College de France. Autore di diversi libri sulla storia e sulla società romana, ha curato il primo volume (Dall'Impero romano all'anno mille) de La vita privata, opera diretta da Ph. Ariès e G. Duby, interamente disponibile in edizione Oscar, da cui questo saggio è stato tratto.

INDICE.

Capitolo primo.	Dal ventre materno al testamento	Capitolo settimo	Patrimonio
	Accettazione e abbandono		Elogio dell'arricchirsi. 131
	Natalità e contraccezione		Una classe di collocazione difficile. 133
	Educazione		Imprenditori. 136
	Adozione		Nobile affarismo. 138
	Scuola		Altri mezzi di arricchirsi. 140
	Adolescenza		La terra. 144
	La giovinezza vuol fare il suo corso		Investire. 147
	Uccidere il padre		Mentalità da affaristi. 150
	Testamento	Capitolo ottavo	Censure e utopie
Capitolo secondo	Il matrimonio		L'espressione esplicita della condizione sociale. 153
	Come scoprire se si è sposati. 29		Individualismo del diritto. 155
	Monogamia e coppia. 32		Esiste il diritto romano? 158
	Il matrimonio come dovere da compiere. 34		Carattere pubblico della tomba. 161
	L'illusione della coppia. 37		Censura dell'opinione. 164
	La nuova illusione. 38		L'autorità morale. 167
	Coniugi casti. 41		Saggezza popolare. 170
Capitolo terzo	Gli schiavi		La mollezza. 172
	Lo schiavo è un essere umano. 45		L'eccesso. 174
	Vera natura della schiavitù. 48	Capitolo nono	Piaceri ed eccessi
	La schiavitù come realtà incontestabile. 50		L'ideale liberale. 177
	Evidenza della schiavitù. 55		L'idea di urbanità. 180
	Le due immagini del padrone. 57		I banchetti. 181
	E la morale per giunta. 60		Le confraternite. 183
Capitolo quarto	La famiglia e i suoi liberti		Ideologia bacchica. 186
	La leggenda della famiglia romana. 65		Festa e religione. 188
	La Signora. 66		I bagni. 191
	Vedove, vergini e concubine. 69		Gli spettacoli. 192
	Bastardi ignorati. 71		Voluttà e passione. 196
	L'inferno familiare dei liberti. 74	Capitolo decimo	Sedativi dell'anima
	L'inferno sociale dei liberti. 77		Che cos'era un dio? 202
	Clientela. 80		I rapporti con gli dèi. 205
	Autorità morale. 83		"Gli dèi". 208
Capitolo quinto	Dove la vita pubblica era privata		La fede dei dotti. 210
	Cooptazione. 87		Il secondo paganesimo. 212
	All'insegna della bustarella. 90		L'aldilà. 215
	La "dignità". 92		Sette filosofiche. 218
	Le due clientele. 94		La filosofia si insinua dappertutto. 221
	Nobiltà di funzione. 97		La preoccupazione di sé. 225
	Evergetismo. 99		Sarcofagi troppo belli. 226
	Civismo nobiliare. 102		
	L'evergetismo non somiglia a nulla. 105		
Capitolo sesto	"Lavoro" e tempo libero		
	L'ozio è un merito. 109		
	Ricchezza è virtù. 111		
	Lotta di classe. 114		
	Cosa significa lavorare. 116		
	Si giudica in base alle apparenze. 118		
	Elogio del lavoro. 121		
	Il disprezzo nelle sue espressioni estetiche. 126		

Con loro il ghiaccio è presto rotto; per conoscerli basta guardarli negli occhi; a loro volta ci guardano così. Non in tutte le sue epoche l'arte del ritratto comporta un simile scambio di sguardi.

Quest'uomo e questa donna non sono degli oggetti, poiché ci vedono; ma non fanno nulla per sfidarci, per sedurci, per convincerci o farci intravedere una qualche interiorità che non ci sentiremmo più di giudicare. Scoprono la nostra presenza meno di quanto non si offrano tranquillamente agli occhi della gente: la nostra presenza è accettata come naturale, e loro stessi si trovano naturali: sono ciò che siamo, e gli sguardi si scambiano a livello di parità sul piano di un valore comune.

Quest'umanità greco-romana a lungo è stata classica; era qualcosa di naturale, non era datata, concedeva ampio respiro. Il padre di famiglia e la moglie non si mettono in posa e non ricorrono alla mimica; il loro abbigliamento non ostenta distintivi sociali o simboli politici, l'abito non fa la persona; lo scenario è vuoto: davanti a questo sfondo neutro l'individuo è se stesso, e sarebbe lo stesso ovunque, altrove. Verità, universalità, umanità. La donna ha riposto la sua eleganza nell'acconciatura; non porta gioielli.

Oggi noi crediamo piuttosto al carattere arbitrario dei costumi, al tempo della storia, al finito. Per ridestarci dal sogno umanistico in cui sono immersi basta un primo argomento, ancora esteriore: quest'uomo e questa donna erano abbastanza ricchi da farsi dipingere. Dopo tutto solo in apparenza sono degli individui qualsiasi; questo ritratto, che si scambierebbe con un'istantanea, come per caso, ha fissato la loro identità a un'età canonica: quando si è smesso di crescere e ancora non si è cominciato a invecchiare. Non sono esseri in carne ed ossa, colti in un momento qualunque della loro vita, ma i tipi individualizzati di una società che vuol essere al tempo stesso naturale e ideale. L'istante coincide con una verità senza età e l'individuo è un'essenza.

Marito e moglie tengono in mano gli attributi meno contestabili e più personali della loro superiorità sociale; non quelli - borsa e spada - della ricchezza e del potere, ma un libro, delle tavolette per scrivere e uno stilo. Si tratta di un ideale naturale di cultura: il libro e lo stilo sono visibilmente per loro strumenti familiari di cui non fanno pompa. Cosa abbastanza rara nell'arte antica, poco amante dei gesti abituali, l'uomo appoggia, come in attesa, il mento sulla sommità del suo libro (in forma di rotolo) e la donna porta pensosamente alle labbra lo stilo; va in cerca di un verso: la poesia era anche un'arte delle signore. Michelangelo amerà i gesti "autistici" (il suo Mosè si accarezza distrattamente la barba), essi rivelano in lui l'ombra di un dubbio o di un sogno. Ma qui non si sogna: si medita e si è sicuri di sé, perché il gesto autistico prova l'intimità della cultura; non sono dei privilegiati: tengono in mano dei libri perché queste sono le cose che amano. La sottigliezza e la naturalezza di queste belle menzogne fanno la grandezza del mondo greco-romano che stiamo per visitare. Borghesi o signori? Gente raffinata. Se l'amicizia ed il lutto hanno dei diritti, mi si permetterà di dedicare le pagine che seguono alla memoria di Michel Foucault: tanto forte egli era che a star con lui si provava lo stesso piacere che da la vicinanza di una montagna. Si è perduta una fonte di energia.

It is a strange courage You give me, ancient star. Sh'me alone in the sunrise Toward which you lend no pari.

Capitolo primo.

DAL VENTRE MATERNO AL TESTAMENTO.

Accettazione e abbandono.

La nascita di un Romano non è solo un fatto biologico. I neonati non vengono al mondo, o piuttosto non vengono accolti nella società, se non in virtù di una decisione del capofamiglia; la contraccezione, l'aborto, l'esposizione dei bambini nati liberi e l'infanticidio perpetrato nei confronti del bambino di una schiava sono pratiche usuali e perfettamente legali. Saranno guardate di malocchio, e diventeranno poi illegali, solo dopo che si sarà diffusa la nuova morale, chiamata per brevità stoica. A Roma un cittadino non "ha" un figlio: lo "prende", lo "solleva" (tollera); il padre, appena il bambino è nato, esercita la prerogativa di sollevarlo da terra, dove la levatrice lo ha deposto, per prenderlo nelle sue braccia e dimostrare così che lo riconosce e rifiuta di esporlo. La madre ha appena partorito (stando seduta in una speciale poltrona, lungi da qualunque sguardo maschile), oppure è morta durante il travaglio e il bambino è stato estratto dal suo utero mediante incisione: tutto questo non basta a decidere della venuta alla luce di un rampollo.

Il bambino che il padre non ha sollevato sarà esposto davanti alla porta di casa o su uno scarico di rifiuti; lo raccolga chi vuole. Ugualmente sarà esposto se il padre assente ha ordinato di farlo alla moglie incinta; i Greci e i Romani sapevano che era una peculiarità degli Egiziani, dei Germani e degli Ebrei di allevare tutti i loro figli e di non esporne nessuno. In Grecia si esponevano più spesso le femmine che i maschi; nell'anno 1 a. C. un Greco scrive alla moglie: "Se (tocco ferro) avrai un bambino, se è maschio, lascialo vivere, se è femmina, esponila". Ma non è per niente certo che i Romani si siano ispirati alla medesima parzialità. Loro esponevano o annegavano i bambini deformi (non per rabbia, ma per riflessione, dice Seneca: "bisogna separare ciò che è valido da ciò che non può servire a nulla") o anche i figli della figlia che era caduta in "colpa". Ma soprattutto l'abbandono dei figli legittimi aveva come causa principale la miseria degli uni e la politica patrimoniale degli altri.

I poveri abbandonavano i figli che non potevano sostenere; altri "poveri" (nel senso antico del termine, che noi tradurremmo con "classe media") esponevano i loro "per non vederli degenerare a causa di una educazione mediocre che li porrebbe al disotto della dignità e del livello sociale", scrive Plutarco; la classe media, i semplici notabili, preferivano per ambizione familiare concentrare i loro sforzi e le loro risorse su un piccolo numero di rampolli. Nelle province orientali i contadini si dividevano amichevolmente i rampolli; una coppia, con quattro figli, aveva già fatto il pieno delle bocche da sfamare; nacquero altri tre maschi: furono dati ad amici che accolsero volentieri questi futuri lavoratori e li considerarono come "figli propri". I giuristi non arrivavano a decidere se bambini così, di cui ci si era fatto carico (threptòi) erano liberi o se erano diventati schiavi di coloro che li allevavano. Ma anche i più ricchi potevano non volerne sapere di un rampollo indesiderato, se la sua nascita veniva a sconvolgere disposizioni testamentarie già decise in rapporto alla spartizione successoria. Una regola di diritto diceva: "La nascita di un figlio (o di una figlia) annulla il testamento" redatto in precedenza, a meno che il padre non si sia rassegnato in precedenza a diseredare il rampollo che eventualmente possa nascergli; forse si preferiva non sentirne parlare più piuttosto che diseredarlo.

Che accadeva ai bambini esposti? Raramente sopravvivevano, scrive lo Pseudo-Quintiliano che introduce una distinzione: i ricchi desideravano che il bambino non ricomparisse più, mentre i poveri, costretti solo dalla povertà, facevano tutto il possibile perché il bambino avesse delle possibilità di essere raccolto. A volte

l'esposizione era solo una finta: la madre, all'insaputa del marito, affidava il bambino a vicini o dipendenti che lo tiravano su in segreto, dopodiché diventava schiavo o, eventualmente, schiavo affrancato dei suoi educatori. In questi rarissimi casi il bambino poteva un giorno far riconoscere di essere nato libero; tale fu la storia della moglie dell'imperatore Vespasiano.

Decisione legittima e meditata, l'esposizione poteva assumere il carattere di una manifestazione di principio. Un marito che sospetta d'infedeltà la moglie esporrà il bambino che ritiene adulterino; la figlioletta di una principessa fu così abbandonata alla porta stessa del palazzo imperiale, "completamente nuda". Poteva anche essere una manifestazione politico-religiosa: alla morte di un principe amatissimo, Germanico, la plebe, manifestando contro il governo degli dèi, lapidò i loro templi e certi genitori esposero ostentatamente i figli in segno di protesta; dopo l'assassinio di Agrippina per opera di suo figlio Nerone, uno sconosciuto "espose in pieno foro il suo bambino con un cartello dove aveva scritto: Non ti allevi: ho paura che tu scanni tua madre!". Dato che l'esposizione era una decisione privata, cosa impediva che, in determinati casi, potesse diventare pubblica? Un giorno una voce infondata si diffuse tra la plebe: il Senato, apprendendo dagli indovini che in quell'anno sarebbe nato un re, voleva obbligare il popolo ad abbandonare tutti i bambini che sarebbero nati in quell'anno lì. E come non pensare alla strage degli Innocenti (che, sia detto per inciso, è probabilmente un episodio autentico, non una leggenda)?

La "voce del sangue" a Roma parlava ben poco; ciò che faceva sentire di più la sua voce era il nome di famiglia. Ora, i bastardi prendevano il nome della madre, e la legittimazione o il riconoscimento di paternità non esistevano; dimenticati dal padre, i bastardi non hanno avuto quasi nessuna parte sociale o politica nell'aristocrazia romana. Non così gli schiavi affrancati, spesso ricchi, potenti, che a volte elevavano i loro figli all'ordine dei cavalieri, anche al Senato: l'oligarchia dirigente si riproduceva attraverso i figli legittimi ed i figli dei suoi antichi schiavi... Perché i liberti prendevano il nome di famiglia del padrone che li aveva liberati dalla schiavitù; ne continuavano il nome. Infine ci si spiega così la frequenza delle adozioni: il bambino adottato prendeva il nome di famiglia del suo nuovo padre.

Natalità e contraccezione.

Le adozioni e l'ascesa sociale di certi liberti compensavano la scarsa riproduzione naturale, perché la mentalità romana è pochissimo naturalistica. Aborto e contraccezione erano pratiche usuali, ma a falsare il quadro che ne danno gli storici sta il fatto che i Romani confondevano sotto il nome di aborto metodi chirurgici che anche noi chiamiamo così e altri metodi che presso di noi si chiamano di contraccezione... Infatti a Roma poco importa il momento biologico in cui la madre si sbarazza di un futuro figlio che non desidera avere. I moralisti più severi potevano considerare che la madre avesse il dovere di conservare il frutto delle proprie viscere: ma non hanno mai pensato a riconoscere il diritto di vivere al feto. È certo che in tutte le classi della popolazione veniva praticato un metodo di contraccezione; sant'Agostino parla come di cosa non rara di "amplessi in cui si evita di concepire", e li condanna, anche con la legittima sposa; distingue tra contraccezione, sterilizzazione mediante droghe e aborto, per accomunarli in un'unica condanna. Alfred Sauvy ha ben scritto: "In base a ciò che sappiamo oggi della capacità di moltiplicarsi della specie umana, la popolazione dell'Impero avrebbe dovuto moltiplicarsi molto di più e sconfinare oltre i suoi limiti".

Che procedimento utilizzavano? Plauto, Cicerone, Ovidio alludono al costume pagano della lavanda dopo l'amore, e un vaso decorato a rilievo trovato a Lione mostra uno che porta una brocca nell'atto di accorrere verso una coppia molto affaccendata a

letto; l'uso, sotto l'apparenza della pulizia, poteva essere contraccettivo. Tertulliano, polemist cristiano, ritiene che lo sperma, una volta emesso, sia già un bambino (assimila la fellatio all'antropofagia); ora, nel *De velandis virginibus*, fa un'allusione, oscura a forza di oscena truculenza, a quelle false vergini che paradossalmente rifiutano dei bambini esattamente simili al padre e rifiutandoli così li uccidono; allusione a un pessario. San Girolamo, nella lettera XXII, parla di quelle fanciulle "che assaporano in anticipo la loro sterilità e uccidono l'essere umano prima ancora che sia seminato"; allusione a una droga spermicida. Quanto al ciclo mestruale, il medico Sorano, partendo da punti di vista teorici, riteneva che le donne concepiscano subito prima o subito dopo le mestruazioni; dottrina che, per fortuna, mantenne carattere esoterico. Tutti questi procedimenti dipendono dalla donna; nessuna allusione al coitus interruptus.

Quanti figli hanno? La legge accordava un privilegio alle madri di tre figli a significare che avevano compiuto il loro dovere, e pare che questo numero fosse canonico; è difficile interpretare con sicurezza le indicazioni degli epitaffi; in compenso, i testi parlano con particolare frequenza di famiglie con tre figli. Ne parlano anche in senso proverbiale. Un epigrammatista vuole prendersela con la donna che, per avarizia, fa soffrir la fame ai figli? Scriverà: "i suoi tre rampolli". Un oratore stoico griderà: "Si crederà di aver fatto molto quando si saranno messi al mondo, per assicurare il perpetuarsi della razza, due o tre mocciosi?". Questo malthusianismo rappresentava una strategia dinastica; come scrive Plinio a un suo corrispondente, appena si ha più di un rampollo, bisogna pensare a trovare un genero o una nuora provvisti di fortuna per il secondo. Si desiderava dunque di non spezzettare le successioni. È vero che l'antica morale aveva ignorato questi calcoli e, ai tempi dello stesso Plinio, essa era ancora la morale di certi padri di famiglia di vecchio stampo che "non mettevano a riposo la fecondità della loro moglie, anche se, ai tempi nostri, i più ritengono che un figlio unico sia già un bel peso e che non essere gravati da posterità sia un vantaggio". Cambieranno le cose via via che si avvicinerà la fine del II secolo dell'era volgare, in cui si afferma la morale stoica e cristiana? L'oratore Frontone, maestro di Marco Aurelio, ha "perduto cinque figli" per mortalità infantile; deve averne avuti molti di più; lo stesso Marco Aurelio avrà nove figli, tra maschi e femmine. Dopo tre secoli rinasceva l'età aurea in cui Cornelia, madre dei Gracchi e donna esemplare, aveva dato alla patria dodici figli.

Educazione.

Appena venuto al mondo il neonato, maschio o femmina che sia, viene affidato a una nutrice: è finito il tempo in cui le madri allattavano da sé. Ma la "nutrice" fa molto di più che non dare il suo latte: l'educazione dei bimbetti, fino alla pubertà, è affidata a lei e a un "pedagogo", detto anche "balio" [nutritore, tropheus], che è incaricato di educarli bene; quello di Marco Aurelio gli ha insegnato a prender cura della sua persona con le sue mani e a non entusiasarsi per le corse del Circo. I bambini vivono con loro, prendono i pasti con loro, ma partecipano, coi genitori e coi loro invitati, al pasto della sera, che rivestiva una certa solennità. Nutrice e pedagogo conterranno sempre molto; Marco Aurelio parlerà con la debita pietà del padre naturale, del padre adottivo e del "balio", mentre l'imperatore Claudio serberà un odio tenace nei confronti del suo pedagogo che abusava della frusta. Quando una ragazza prende marito, la madre e la nutrice vanno insieme, la sera delle nozze, a dare gli ultimi consigli ai giovani sposi. Pedagogo, nutrice e fratello di latte sono una seconda famiglia, libera di abbandonarsi a ogni indulgenza, anche a ogni complicità, in deroga alle leggi del mondo; per assassinare la madre Agrippina, Nerone avrà per complice il suo "balio"; quando sarà abbandonato da tutti, costretto a morire dai suoi sudditi in

rivolta, la sua nutrice sarà la sola a consolarlo: sarà lei a seppellirlo dopo il suo suicidio con l'aiuto della concubina. Tuttavia Nerone si era comportato duramente nei confronti del fratello di latte, per cui avrebbe anche dovuto provare un po' di pietà. Un giorno un filosofo stoico tenne un sermone sull'amore familiare: spiegò che quest'amore corrisponde alla Natura, che è anche la Ragione, e che, di conseguenza, i bambini amavano la madre, la nutrice, il pedagogo.

Nelle case di buon livello questa seconda famiglia abita sanamente in campagna, lontano dalle tentazioni, sotto la guida di una vecchia parente severa. "Alle sue provate e sicure virtù si affidava la progenitura della medesima casa. Era lei a decidere degli studi e dei doveri dei bambini, nonché dei loro giuochi e dei loro svaghi". Cesare e Augusto furono allevati così; il futuro imperatore Vespasiano "fu allevato sotto la guida della nonna paterna sulle sue terre di Cosa", pur essendo ancora viva la madre. Una nonna paterna, in effetti, aveva il dovere di essere severa, mentre alla nonna materna spettava una parte del tutto improntata a indulgenza; lo stesso dicasi degli zii, che simboleggiavano rispettivamente la severità e l'indulgenza. Dato che di fatto un'educazione poteva risultare diversa da come la vedevano gli educatori che ne erano soddisfatti, un professore romano ci fa sentire un'altra campana; parla, è vero, con una severità particolare, com'è richiesto dalla sua professione (a Roma i filosofi e talvolta anche i retori hanno nella società un posto a parte, un po' come i preti da noi). Secondo lui il bambino che suppone allevato in casa dei genitori, dal suo ambiente riceve solo lezioni di "mollezza"; i suoi abiti infantili sono lussuosi come quelli dei grandi e, come loro, egli si sposta in portantina; i suoi genitori vanno in estasi davanti alle sue parole infantili più sfrontate; sente, durante i pranzi, scherzi spinti; vede che in casa ci sono concubine ed amasi. Ora, vedremo in seguito come a Roma gli spiriti fossero impregnati di una dottrina comunemente accettata che condannava come pervertito e decadente il mondo come era di fatto; si riteneva d'altra parte che la moralità consistesse meno nell'amare la virtù o nel prenderne l'abito che non nell'avere la forza di resistere al vizio; la chiave di volta dell'individuo era dunque una forza di resistenza. Teoricamente il fine dell'educazione era di temprare il carattere quando ancora si era in tempo, perché gli individui, divenuti adulti, potessero resistere al microbo del lusso e della decadenza che, a cagione del vizio dei tempi che correvano, era dappertutto. Un po' come noi facciamo fare dello sport agli adolescenti sapendo bene che passeranno il resto della vita seduti in un ufficio. Ora, praticamente, il contrario della mollezza è l'attività, l'industria, che rafforza i muscoli del carattere, mentre la mollezza li atrofizza; Tacito, per esempio, ci parla di un senatore che proveniva "da una famiglia plebea, ma molto antica e considerata; destava simpatia per un non so che di bonario più che non per la sua energia, e tuttavia suo padre lo aveva allevato severamente".

Solo la severità, che funge da deterrente degli impulsi tentatori, darà forza al carattere. Così Seneca dice: "i genitori costringono il carattere ancora malleabile dei bambini a sopportare ciò che farà loro bene; hanno un bel piangere e dibattersi, vengono fasciati strettamente perché il loro corpo ancora tenero non abbia a deformarsi, invece di crescere ben diritto; più tardi si inculca loro la cultura liberale e, se recalcitrano, si ricorre alla paura". Questa severità spetterà al padre, mentre la madre sarà portata a far valere l'indulgenza; un bambino bene educato non rivolge la parola al padre se non chiamandolo "signore" (domine). I parvenus imitavano con cura questo costume aristocratico. La distanza tra genitori e figli era vertiginosa. Il professore di retorica che abbiamo già citato ha perduto un figlio di dieci anni che adorava e che, scrive, lo preferiva alle sue nutrici e alla nonna che lo allevava; a questo figlio si apriva una gran bella carriera di eloquenza giudiziaria (questo genere di eloquenza costituiva allora la parte vistosa, mondana, vivace della vita letteraria,

come il teatro per noi); i doni eccezionali del figlio giustificano il pubblico lutto del padre. Com'è noto il preteso istinto materno o paterno mescola casi individuali di amore d'elezione (che non ha maggiori possibilità di stabilirsi tra padre e figlio di quante non ne abbia fra individui messi insieme da circostanze fortuite) e casi, senza dubbio più numerosi, di sentimento paterno "indotto" dalla morale dominante: questa insegnava ai padri ad amare i loro figli come continuatori del nome di famiglia e della grandezza della casata. Senza abbandonarsi a vani moti di tenerezza. Piangere la rovina delle speranze familiari era legittimo.

Adozione.

Il nostro professore aveva una ragione di più di piangere il figlio adorato: un gran personaggio, un console, poco prima... lo aveva adottato, e questo prometteva al bambino una sfolgorante carriera pubblica. Effettivamente, la frequenza delle adozioni è un altro esempio dello scarso carattere naturale della "famiglia" romana. Evidentemente si dava un figlio in adozione come si dava una figlia in moglie, soprattutto se doveva essere un buon matrimonio. Ci sono due modi di aver figli: generarne attraverso legittime nozze e adottarne; questo poteva essere un mezzo per impedire l'estinzione di una schiatta, ma anche il mezzo per acquistare la qualifica di padre di famiglia, richiesta dalla legge per i candidati ai pubblici onori e al governo delle province: tutto ciò che porta il matrimonio lo porta anche l'adozione. Come un testatore faceva il suo continuatore di colui che istituiva suo erede, così adottando un giovane che rappresentasse una scelta felice si eleggeva un degno successore. Il futuro imperatore Galba è vedovo e i suoi due figli sono morti; da un pezzo era stato colpito dai meriti di un giovane nobile che si chiamava Pisone; redige il suo testamento nominandolo suo erede, poi finirà con l'adottarlo. Si poteva ricorrere all'adozione, come nel caso di Erode Attico, pur avendo dei figli viventi. Gli storici parlano dell'esistenza di un'adozione per testamento di cui non c'è più traccia nei testi giuridici. Il più bel caso di eredità combinata con l'adozione è quello di un certo Ottavio, che, diventato figlio ed erede di Cesare, sarà così un giorno l'imperatore Ottaviano Augusto. Altre volte, l'adozione era, come le nozze, un mezzo per regolare i movimenti patrimoniali; un suocero che apprezza nel genero la deferenza di cui da prova nei suoi confronti lo adotta quando costui, rimasto orfano, eredita: ed ecco il suocero diventar padrone di questa eredità, poiché ha posto sotto la sua autorità il genero, a titolo di figlio. In compenso, farà fare a questo figlio adottivo una bella carriera al Senato: l'adozione regola anche le carriere. Questi bambini che si spostano come pedine su uno scacchiere della ricchezza e del potere non sono dei piccoli esseri da amare e da vezzeggiare; si lascia questa cura ai domestici. Il bambino ha imparato a parlare dalle labbra della nutrice; nelle case signorili questa nutrice era greca perché il bambino imparasse fin dalla culla questa lingua colta. Il pedagogo, per parte sua, è incaricato di insegnargli a leggere.

Scuola.

Era l'alfabetizzazione un privilegio delle classi elevate? Dai papiri egiziani si ricavano con certezza tre cose: c'erano degli analfabeti che facevano tener la penna in mano ad altri; c'era gente del popolo che sapeva scrivere; c'erano testi letterari, dei classici, nelle borgate più trascurabili (ed ecco qui la "cultura" di cui il mondo antico andava così fiero). I libri dei poeti in voga giungono subito in capo al mondo: a Lione. Il resto si risolve tutto in sfumature (ben lo sanno gli storici del nostro Ancien Regime). In un romanzo un antico schiavo è orgoglioso di saper leggere le maiuscole; non poteva dunque leggere il corsivo dei libri, delle carte private, dei documenti, ma poteva decifrare le scritte delle botteghe o dei templi, e i manifesti relativi alle elezioni, agli

spettacoli, alle case da affittare o alle vendite all'asta, per non dire delle epigrafi. D'altro lato, se è vero che i precettori privati erano accessibili solo alle famiglie molto ricche, c'erano "nelle città e nei villaggi", dice Ulpiano, "dei maestri che insegnavano i rudimenti della scrittura"; la scuola è un'istituzione riconosciuta; delle vacanze scolastiche decideva il calendario religioso e gli scolari andavano a lezione la mattina. Abbiamo scoperto una quantità di documenti scritti di mano di gente semplice: conti di artigiani, lettere ingenue, graffiti murali, tavolette con sortilegi... Ma scrivere per sé è una cosa, saper scrivere per gente più colta è un'altra: per questo bisogna conoscere le regole di stile e, prima di tutto, l'ortografia (che i graffiti ignorano). Cosicché, per redigere un documento pubblico, un placet, anche un semplice contratto, persone che, alla lettera, sapevano leggere e scrivere si sentivano "illetterate" e si rivolgevano a uno scrivano pubblico (notarius). Una parte più o meno notevole dei piccoli Romani nondimeno era andata a scuola fino a dodici anni, le bimbe come i ragazzi (lo conferma il medico Sorano); meglio ancora, le scuole erano miste.

A dodici anni i destini dei maschi e delle femmine si separano, come quelli dei ricchi e dei poveri. I soli maschi, se sono di famiglia agiata, continuano gli studi: sotto la frusta di un "grammatico" o professore di letteratura, studiano i classici e la mitologia (di cui non si credeva nemmeno una parola, ma che faceva riconoscere la persona colta); in via eccezionale, qualche ragazza veniva posta dal padre sotto la guida di un precettore che le insegnava i classici. Ma va detto che a dodici anni una ragazza è in età di marito, che certe, fin da questa giovane età, venivano maritate ed il matrimonio consumato; comunque, a quattordici anni una ragazza è adulta: "Gli uomini la chiamano allora "signorà [domina, kyria] e, vedendo che non resta loro da far altro se non dividere il letto con un uomo, esse si mettono in ghingheri e non hanno più altra prospettiva"; il filosofo che scrive queste righe conclude "che meglio sarebbe fare intender loro che nulla le renderà più degne di stima di un contegno pudico e riservato". Nelle famiglie distinte ormai le ragazze sono prigioniere nella prigione senza sbarre dei lavori fatti con la conocchia, che servono a testimoniare che non passano il loro tempo in modo riprovevole. Se una donna si fa una cultura d'ornamento, sa cantare, ballare e suonare uno strumento (canto, musica e danza procedevano insieme), sarà lodata, si apprezzeranno i suoi talenti, ma ci si affretterà ad aggiungere che, nondimeno, ella è una donna perbene. Finalmente è il marito che provvederà eventualmente all'educazione di una giovanissima moglie di buona famiglia. Un amico di Plinio aveva una moglie di cui si vantava il talento nello scrivere delle lettere: o il vero autore di queste lettere è il marito, oppure ha saputo formare la piacevole disposizione di "questa ragazza che ha sposato vergine" e, quindi, questo talento è merito suo. In compenso, la madre di Seneca si era vista proibire dal marito lo studio della filosofia, perché ci vedeva la via della perdizione.

A quest'epoca i ragazzi studiano. Per diventare buoni cittadini? Per imparare il loro futuro mestiere? Per acquistare i mezzi di intendere qualcosa del mondo in cui vivono? No, per ornamento, per coltivarli nelle lettere. E' uno strano errore quello di credere che l'istituzione scolastica si spieghi, attraverso i secoli, con una funzione volta a formare l'uomo o, al contrario, a determinarne l'adattamento alla società: a Roma non si insegnavano né materie formative né materie utilitarie; solo materie prestigiose e, prima di tutte, la retorica. Nella storia è un'eccezione che l'educazione prepari il bambino alla vita e sia un'immagine in formato ridotto o in germe della società; il più delle volte la storia dell'educazione si identifica con la storia delle idee che ci si sono fatte sull'infanzia e non si spiega con la funzione sociale dell'educazione. A Roma si decorava con la retorica l'anima dei ragazzi con la stessa mentalità con cui nel secolo

scorso si vestivano questi esseri da marinai o da militari; l'infanzia è un'età che si traveste per abbellirla e per farle incarnare una visione ideale dell'umanità. Abbiamo lasciato da parte l'educazione nelle parti greche dell'Impero; sotto molti rispetti, era diversa. Qui bisogna credere a Nilsson; mentre la scuola romana è un prodotto d'importazione e, come tale, resta separata dalla strada, dall'attività politica e religiosa, la scuola greca era una parte della vita pubblica. Aveva per cornice la palestra e il ginnasio, perché il ginnasio era una seconda piazza pubblica dove ciascuno poteva venire e dove non si faceva solo ginnastica. Ma ci si faceva anche ginnastica e, a mio parere, la gran differenza tra l'educazione alla greca e l'educazione romana è che lo sport occupava la prima per metà; anche le materie letterarie (la lingua materna, Omero, la retorica, un po' di filosofia e parecchia musica anche sotto l'Impero) erano insegnate in un angolo del ginnasio o della palestra. A questo insegnamento, che si protraeva all'incirca fino a sedici anni, seguivano senza interruzione uno o due anni di efebia, col medesimo programma. Oltre al carattere pubblico, alla musica e alla ginnastica, c'era un'altra differenza. Nessun romano di buona famiglia può chiamarsi colto se un precettore non gli ha insegnato la lingua e la letteratura greca, mentre i Greci più colti non si curavano per nulla d'imparare il latino e ignoravano superbamente Cicerone e Virgilio (salvo eccezioni individuali, come quella del funzionario Appiano). Gli intellettuali greci che, come gli italiani del secolo XVI, andavano a sfruttare all'estero le loro abilità, esercitavano naturalmente la loro professione medica o filosofica in greco, lingua di queste scienze; a Roma, per pratica, imparavano a farfugliare un po' di latino. Alla fine dell'Antichità i Greci si metteranno a imparare metodicamente il latino solo per fare carriera di giuristi nell'amministrazione imperiale.

Adolescenza.

A dodici anni il piccolo Romano di buona famiglia abbandona l'insegnamento elementare; a quattordici anni abbandona le sue vesti infantili e ha diritto di fare ciò che a tutti i giovani piace fare; a sedici o diciassette può optare per la carriera pubblica, entrare nell'esercito, come Stendhal che a sedici anni sceglieva di diventare ussaro. Non c'è una "maggiore età" legale, né un'età in cui si diventa maggiorenni; non ci sono minorenni, solo degli impuberi che cessano di esserlo quando il padre o il tutore vede che hanno l'età di vestire da uomo e di tagliare i primi baffi. Ecco qui il figlio di un senatore; compiuti i sedici anni diventa cavaliere; a diciassette ricopre la sua prima carica pubblica; si occupa della pubblica sicurezza della città, fa eseguire le condanne a morte, sovrintende alla zecca; la sua carriera non si fermerà più, diventerà generale, giudice, senatore. Dove ha imparato? Sul posto. Dai suoi ascendenti? Dai suoi dipendenti, piuttosto: ha sufficiente boria aristocratica per aver l'aria di decidere quando, invece, lo si è fatto decidere. Un giovane nobile, a sedici anni, era colonnello, sacerdote di Stato e aveva esordito come avvocato. All'apprendistato sul posto delle cose civiche e professionali si aggiunge lo studio culturale in senso scolastico (il popolo ha una cultura, ma non l'ambizione di coltivarla); il mezzo per appropriarsi della cultura è la scuola che, di colpo, la modifica: cominciano a esservi degli scrittori "classici", come, con la canonica del turismo, ci saranno dei luoghi che bisognerà aver visitato, dei monumenti che bisognerà aver visto. La scuola insegnerà a forza a tutti i notabili attività prestigiose per tutti, ma che interessano solo a pochi, anche fra quelli che da lontano stanno in ammirazione. E, poiché spesso un'istituzione trasforma se stessa nel proprio fine, insegnerà soprattutto, chiamandolo classico, ciò che è più facile da insegnarsi; la retorica, fin dall'epoca ateniese classica, aveva saputo elaborarsi come dottrina ridotta in pillole e pronta per essere insegnata. E' così che i giovani Romani, da dodici a diciotto o venti

anni, imparavano a leggere i loro classici e poi studiavano la retorica. Ma che cos'è questa retorica?

Proprio non si tratta di una cosa utile, che porti un qualche beneficio alla "società". L'eloquenza della tribuna e anche quella forense hanno avuto una parte importante nella Repubblica romana, ma il loro prestigio era dovuto molto più allo splendore letterario che alla loro funzione civica: Cicerone, che non era figlio di un oligarca, avrà il raro onore di essere ammesso al Senato perché il suo fulgore letterario d'oratore non poteva che giovare al prestigio di quest'assemblea. Anche sotto l'Impero il pubblico seguiva i processi come presso di noi si segue la vita letteraria, e la gloria dei poeti mancava di quell'aureola di larga popolarità che cingeva la fronte degli oratori di talento.

Questa popolarità dell'eloquenza fece sì che l'arte retorica, o eloquenza tradotta in ricette, diventasse, dopo lo studio dei classici, l'unica materia della scuola romana; pertanto, tutti i ragazzi imparavano degli schemi- tipo di discorsi giudiziari o politici, degli sviluppi modello, degli effetti catalogati (le nostre "figure retoriche"). Imparavano dunque l'arte dell'eloquenza? No, perché molto presto la retorica come la si insegnava a scuola diventò un'arte a parte, con la conoscenza delle sue regole. Ci fu dunque, fra l'eloquenza e l'insegnamento della retorica nelle classi, un abisso che l'Antichità non ha mai smesso di deplorare pur traendone diletto. I temi dei discorsi proposti ai piccoli Romani non avevano nulla a che vedere col mondo reale; al contrario, quanto più un tema era stupefacente, tanto più offriva materia all'immaginazione; la retorica diventava un giuoco di società. "Supponiamo che una donna sedotta abbia la scelta tra far condannare a morte il suo seduttore o sposarlo; ora, nella stessa notte, un uomo fa violenza a due donne; una chiede la sua morte, l'altra chiede di sposarlo": questo tema di eloquenza dava libero sfogo al virtuosismo, al gusto del melodramma e del sesso, al piacere del paradosso cui s'intrecciava una punta di umorismo. Superata l'età scolastica, amatori molto esercitati continuavano ad esercitarsi in questo giuoco, a casa, davanti a un uditorio di competenti. Tale fu la genesi dell'insegnamento antico: dalla cultura alla volontà di cultura, da questa alla scuola e, di là, all'esercizio scolastico divenuto fine a se stesso.

La giovinezza vuol fare il suo corso.

Il piccolo Romano, mentre davanti alla cattedra "da a Silla il consiglio di abdicare alla dittatura" o decide quale deve essere la scelta della ragazza sedotta, diventa pubere. Cominciano degli anni improntati a indulgenza. Lo riconoscono tutti: appena hanno messo per la prima volta il loro vestito da uomo, il primo pensiero è stato di comprare i favori di una domestica o di precipitarsi in Suburra, il quartiere malfamato di Roma; a meno che una signora dell'alta società, si precisava, non metta gli occhi su di loro e non si levi il capriccio di smalizzarli (la libertà di costumi dell'aristocrazia romana uguagliava quella del nostro secolo XVIII). Secondo i medici, Celso o Rufo d'Efeso, l'epilessia è una malattia che guarisce da sé con la pubertà, cioè nel momento in cui le ragazze hanno le loro prime mestruazioni e in cui i ragazzi fanno all'amore per la prima volta; il che significa che pubertà e iniziazione sessuale sono sinonimi per i maschi, mentre resta sacrosanta la verginità delle ragazze. Fra la pubertà e il matrimonio c'era dunque per i maschi un periodo in cui l'indulgenza dei genitori era di prammatica: moralisti severi come Cicerone o Giovenale, l'imperatore Claudio nelle sue funzioni di censore, ammettevano che bisognava concedere qualcosa ai bollori della giovinezza. Per cinque o dieci anni il giovane correva la cavallina, si faceva un'amante; con una banda di adolescenti sfondava la porta di una donna di cattivi costumi per uno stupro collettivo.

Aggiungasi un fatto folclorico per metà ufficiale: l'organizzazione dei giovani in un'istituzione loro propria. Ben note nella parte greca dell'Impero, le associazioni di giovani (collegio juvenum) esistevano anche nella metà latina; oscuro resta tuttavia il loro esatto ruolo, senza dubbio perché era molteplice e perché (la gioventù ha il sangue caldo) si spingeva oltre le attività in cui si pretendeva di confinarlo. Questi giovani facevano dello sport, della scherma, cacciavano alla corsa; la loro associazione si produceva nell'anfiteatro per la caccia alle belve, destando grande ammirazione nei compatrioti. Purtroppo non si limitavano a queste lodevoli attività fisiche, che derivavano dall'educazione sportiva cara alla civiltà greca; abusavano del loro numero e della loro situazione ufficiale per determinare dei disordini pubblici. A Roma era un privilegio riconosciuto da sempre alla jeunesse dorée quello di percorrere in bande le strade, la notte, per legnarvi il passante, spogliarne la moglie e demolire in parte i negozi (il giovane Nerone non venne meno a quest'usanza, tanto che fu sul punto di essere legnato da un senatore che la banda aveva assalito e che non aveva riconosciuto l'imperatore fra i suoi aggressori); le associazioni giovanili sembrano aver rivendicato per sé questo diritto folclorico. In un romanzo latino si legge: "Torna dalla tua cena al più presto possibile; c'è una banda scatenata di giovani delle migliori famiglie che mette a sacco la città". I medesimi giovani servivano da claque e da tifosi alle squadre di gladiatori e di aurighi fra cui si spartivano le preferenze del pubblico, la cui passione sportiva si spingeva fino a scatenare battaglie con schieramenti in piena regola. "Taluni, abitualmente chiamati i Giovani - scrive un giurista - in certe città incitano il pubblico ad acclamazioni turbolente: se la loro colpa è tutta qui, si comincerà col farli ammonire dal governatore e, se ci ricascano, si faranno frustare, e poi si rilasceranno".

Sono privilegi di giovinezza e anche privilegi di gruppi costituiti da giovani. Al momento del matrimonio, addio amanti, addio relazioni con amasi: almeno così affermano i poeti che compongono gli epitalami e che, in questi canti nuziali, non si fanno nessun riguardo di alludere ai passati trascorsi del giovane sposo, pur assicurando che, date le grazie della sposa, tutto ciò è acqua passata.

Tale fu perlomeno la prima morale romana. Ma nel corso del II secolo dell'era volgare, si diffonde un po' alla volta la nuova morale che ne ha teoricamente segnata la fine; questa morale, confortata da leggende mediche (non dimentichiamo che la medicina antica ha pressappoco la serietà scientifica della medicina dei tempi di Molière), si dà da fare per racchiudere l'amore nel matrimonio, anche per i maschi, e per incitare i genitori a conservarli vergini fino al giorno delle nozze. L'amore certo, non è un peccato, ma un piacere; ma i piaceri, come l'alcol, sono un pericolo. Bisogna dunque, per conservare la salute, limitarne l'uso e, più prudente ancora, è astenersene completamente. Non è un fatto di puritanesimo ma di igiene. I piaceri coniugali sono un'altra cosa: fanno tutt'uno con l'istituzione civica e naturale del matrimonio e sono quindi un dovere. I Germani, che Tacito descrive come dei Buoni Selvaggi, "conoscevano l'amore solo in ritardo, in modo che le forze della loro giovinezza non si esaurissero", come accade da noi. I filosofi, portati per vocazione a razionalizzare, danno il loro appoggio a questa tendenza e uno di loro scrive: "Per ciò che concerne i piaceri dell'amore, bisogna, per quanto è possibile, che tu serbi la purezza fino al giorno del matrimonio"; Marco Aurelio, imperatore ed anche filosofo, si feliciterà "di aver salvaguardato il fiore della sua gioventù, di non aver esercitato prematuramente le sue capacità virili, di averlo fatto anzi in ritardo"; di non aver avuto rapporti né col suo schiavo Teodoto né con la sua domestica Benedetta, pur avendone avuto la tentazione. I medici ordinano ginnastica e studi filosofici come mezzi per togliere ai giovani le loro energie veneree. Da evitarsi la masturbazione: non che, propriamente

parlando, essa esaurisca le forze; ma fa maturare troppo presto una pubertà che risulterà un frutto imperfetto perché precoce.

Uccidere il padre.

A questa moralità nuova si aggiungono degli argomenti tratti dalla vecchia morale, civica e preoccupata del patrimonio; tutte ragioni che nel corso dei secoli dell'Impero faranno nascere una idea nuova, quella di maggiore età. Il passaggio all'età virile non sarà più un fatto fisico riconosciuto da un diritto consuetudinario, ma una finzione giuridica: l'impubere si trasforma nel minorenne davanti alla legge. Civismo: un giovane che ha abusato dell'indulgenza che si ha per i suoi piaceri avrà perduto l'occasione, che non si ripresenterà più, di temprare il suo carattere; il severo imperatore Tiberio, stoico per giunta, mandò sbrigativamente il nipote Druso a comandare un reggimento "perché gustava troppo i piaceri della capitale"; anche essersi sposati giovani equivaleva a un attestato di giovinezza non licenziosa. Da sempre i giuristi si erano dati più pensiero del patrimonio che della morale; ora, un pubere di quattordici anni, se l'eredità paterna si fa aspettare, prenderà denaro a prestito a usura per pagare i suoi piaceri, poiché ne ha la capacità giuridica, e divorerà il suo patrimonio prima di entrarne in possesso: gli usurai (cioè, a Roma, tutti) "esigeranno dei crediti da giovani che hanno da poco rivestito la toga virile, ma che vivono ancora sotto la severa autorità del padre". Leggi a più riprese ripetute decisero allora che se qualcuno prestava delle somme a figli di famiglia perdeva il diritto di esigere i suoi crediti, anche dopo morto il padre; nessuno avrebbe potuto prendere danaro in prestito prima dei venticinque anni. C'erano altre soluzioni di fortuna: un nonno o uno zio paterno, se sapeva dar prova d'autorità, poteva con la forza mantenere un orfano pubere sotto il controllo del suo pedagogo. Nondimeno restava il principio che ogni ragazzo pubere, se orfano di padre, diventava padrone di sé; Quintiliano racconta senza meravigliarsene troppo che un giovane nobile di diciotto anni ebbe tempo di fare della sua amante la sua erede prima di morire nel fiore dell'età.

Arriviamo a un punto che sembra importante e che forse lo è: una particolarità del diritto romano che stupiva i Greci era che, pubere o no, sposato o no, un figlio restava sotto l'autorità del padre e diventava romano in senso pieno, "padre di famiglia" a sua volta, solo alla morte di lui; ma c'era di più: suo padre era il suo giudice naturale e poteva con sentenza privata condannarlo a morte. Inoltre la capacità del testatore era pressoché illimitata e il padre poteva diseredare i figli. Conseguenza: un giovane diciottenne, ma orfano, istituisce sua erede l'amante, mentre un uomo in età matura non può fare nessun atto giuridico per sua propria autorità se il padre è ancora in vita. "Quando si tratta di un figlio di famiglia - scrive un giurista - le dignità pubbliche non hanno nessun peso: fosse pure console, non avrebbe diritto di prender danaro a prestito". Ecco la teoria; e la pratica? È moralmente peggiore.

Giuridicamente, senza dubbio, il potere paterno aveva delle attenuazioni. Non è che tutti diseredino i figli; del resto, per farlo, bisogna, in primo luogo, non morire intestato; il figlio privato della successione può tentare di far annullare il testamento dal tribunale; in ogni caso può essere diseredato solo per tre quarti. Quanto alla condanna a morte del figlio per sentenza paterna, cosa che tiene un gran posto nell'immaginazione romana, gli ultimi esempi risalgono ai tempi di Augusto e indignarono l'opinione pubblica. Resta vero che un figlio non ha fortuna personale e che tutto ciò che guadagna o riceve in eredità appartiene al padre. Soltanto, il padre può accordargli un certo capitale, il "peculio", di cui disporrà a suo talento. E poi il padre può decidersi, semplicemente, a emanciparlo. Il figlio aveva dunque ragioni di sperare e mezzi per agire.

Ma questi mezzi non sono che espedienti e queste speranze sono altrettanti rischi; psicologicamente la situazione di un adulto il cui padre è in vita è insopportabile. Non può muovere un dito senza il padre, né concludere un contratto, né affrancare uno schiavo, né fare testamento. Non possiede, e precariamente, se non il suo peculio, esattamente come uno schiavo. A queste umiliazioni si aggiunge il rischio di essere diseredato, che è reale. Sfogliamo la corrispondenza di Plinio: "un Tale ha istituito erede universale suo fratello a detrimento della figlia"; "una Tale ha diseredato il figlio"; "un Tale, che il padre ha diseredato"... L'opinione pubblica, che tanto poteva sugli spiriti della classe elevata, non era portata, si vedrà, a un immediato biasimo: giudicava. "Tua madre ha avuto una ragione legittima di diseredarti", scrive il medesimo Plinio. Si sa, d'altronde, quali sono in ogni società i caratteri della demografia prima di Pasteur: la mortalità moltiplica i vedovi, le vedove, le donne morte di parto e i secondi matrimoni; e, poiché il padre ha completa libertà di testare, i figli di primo letto temono una matrigna.

Ultima servitù: il figlio non può fare carriera senza l'aiuto del padre; se è nobile, potrà sempre farsi nominare senatore e, se è un semplice notabile, senatore del Consiglio della sua città. Ma come pagare le spese considerevoli a cui obbligavano questi onori, in un tempo in cui una carriera pubblica si basava sempre sul pane e sul Circo? Non si darà dunque daffare per diventare senatore o consigliere se non sotto l'autorità del padre che farà le spese necessarie sul patrimonio familiare. Su parecchi edifici pubblici dell'Africa romana, costruiti a spese di consiglieri a titolo d'onore, si legge un'iscrizione dove si dice che il padre ne ha sostenuto la spesa per il figlio. Di conseguenza il padre decideva da sovrano fra i suoi figli; il numero di posti al Senato e nei Consigli delle città era limitato e poche famiglie potevano pretendere di farci entrare più di un figlio; inoltre la spesa era considerevole. Il costoso onore di far carriera toccherà al figlio prescelto dal padre; non si mancava di esaltare il sacrificio degli altri, felici di lasciare il posto al fratello. Precisiamo che il diritto di primogenitura non esisteva; in compenso l'uso insegnava ai fratelli minori a inchinarsi davanti al fatto che il maggiore era nato prima.

Testamento.

La morte del padre - salvo sfortuna - annunciava dunque ai figli l'eredità e, in ogni modo, la fine di una specie di schiavitù; i figli diventavano degli adulti, e la figlia, se non era sposata o se aveva divorziato, diventava un'ereditiera, libera di sposare chi le pareva (infatti il consenso delle ragazze al matrimonio, richiesto dal diritto, era al tempo stesso sempre presupposto dal diritto, tanto che la figlia doveva obbedire solo a suo padre). Inoltre l'ereditiera non doveva cadere sotto un'altra autorità, quella dello zio paterno; severo personaggio che pretenderà di vietarle di avere in segreto degli amanti e la occuperà nei lavori forzati della conocchia e del fuso. Il poeta Orazio la compiange perciò teneramente.

Non ci si meraviglierà dunque dell'ossessione del parricidio e della sua relativa frequenza: era un grave delitto che aveva spiegazioni ragionevoli, non un sorprendente fatto freudiano. "Durante le guerre civili e le loro proscrizioni" - racconta Velleio, tempo in cui fioccarono le denunce - "la maggiore lealtà si trovò nelle spose, qualcosa di mezzo fu la lealtà delle schiave affrancate, non del tutto assente quella delle schiave, uguale a zero quella dei figli, tanto mal si sopporta una speranza che tarda a realizzarsi!".

I soli Romani che siano pienamente uomini sono dunque i liberi cittadini che, orfani o emancipati, sono, sposati o no, "padri di famiglia" e che posseggono un patrimonio. Il posto del padre di famiglia, nella morale dominante, è considerato a parte e Aulo Gellio lo dice riferendo la seguente discussione: "Si deve sempre obbedire al proprio

padre? Certi rispondono: "Sì, sempre. Ma se vostro padre vi ordina di tradire la patria? Altri, con sottigliezza, rispondono che non gli si obbedisce mai, poiché si obbedisce alla morale di cui egli esprime gli ordini". Aulo Gellio replica con intelligenza che esiste un terzo ordine di cose, che non sono né imposte in vista del bene né immorali: per esempio, sposarsi o no, scegliere questa o quella professione, andare o restare, darsi daffare o no per gli onori pubblici. L'autorità paterna si esercita su questo terzo ordine di cose.

L'autorità familiare e la dignità sociale dei padri di famiglia hanno come arma e come simbolo il testamento. Infatti il testamento era una specie di confessione in cui l'uomo che aveva vissuto in società si rivelava per intero e su cui veniva giudicato. Aveva istituito erede il

più degno? Aveva legato qualcosa a quanti gli erano stati fedeli? Parlava della moglie in termini che sarebbero valsi per lei come un certificato attestante che era stata una buona sposa? "Quanto tempo passiamo a deliberare nel nostro foro interiore per decidere a chi legheremo qualcosa e in che misura! Mai le nostre decisioni sono più travagliate che in quei momenti". Tutti i membri della famiglia, vicini o lontani, devono ricevere qualche cosa, e anche quelli della casa: gli schiavi meritevoli vengono affrancati per testamento, i liberti che si sono mantenuti fedeli ed i clienti non sono dimenticati. La lettura pubblica del testamento era l'avvenimento pubblico del momento, perché i legati e le eredità non erano tutto e il testamento assumeva valore di manifesto. Il costume di designare degli "eredi sostitutivi", che non ereditavano un soldo (salvo il caso di rifiuto della successione da parte dell'erede principale), permetteva di includere tutti i nomi propri che il testatore voleva, a ciascuno dei quali veniva destinata una parte teorica dell'eredità proporzionata alla stima del defunto per ciascuno di loro. Si poteva anche insultare post mortem quelli che si erano detestati in segreto e, ugualmente, rendere onore ai meritevoli: tra i nobili era costume di lasciare un legato ai grandi scrittori del momento. Plinio, allora oratore celebre, che presenziava a tutte le aperture di testamenti, notava con soddisfazione che gli si legava sempre la stessa somma che al suo rivale ed amico l'oratore Tacito (non dice bugie, e gli epigrafisti hanno trovato un testamento dove è nominato). C'entrava di mezzo la politica; un senatore che era sempre stato preso sul serio si trovò a perdere la stima che godeva per via del suo testamento, dove era prodigo di adulazioni a Nerone (evidentemente per evitare che il suo testamento venisse annullato e la sua successione confiscata dal fisco imperiale); altri, al contrario, insultavano gli onnipotenti liberti- ministri del sovrano, e addirittura se la prendevano in termini poco belli contro l'imperatore stesso, si chiamasse Nerone o Antonino Pio... Un testamento era una cosa tanto bella, di cui si andava tanto fieri, che molti resistevano difficilmente al desiderio di darne lettura dopo il simposio, perché i legatari si ralleggrassero preventivamente e per farsi stimare.

Si sa che importanza ha avuto in altre società il rituale del letto di morte e delle ultime parole. A Roma ne teneva il posto il testamento, dove si manifestava l'individuo sociale, e poi, come vedremo, l'epitaffio, dove si manifestava ciò che si dovrà chiamare l'individuo pubblico.

Capitolo secondo.

IL MATRIMONIO.

Nell'Italia romana, un secolo prima o un secolo dopo la nostra era, cinque o sei milioni tra uomini e donne sono liberi e cittadini; questi vivono su alcune centinaia di terreni rurali che hanno al loro centro una città coi suoi monumenti e le sue "case private", o domus; questi territori si chiamano "città". Si contano inoltre uno o due milioni di schiavi che sono domestici o lavoratori rurali. Non sappiamo molto dei loro costumi, eccetto che era loro vietata l'istituzione privata che era allora il matrimonio; e il divieto resterà fino al III secolo. Questo gregge, a quanto si credeva, viveva in stato di promiscuità sessuale, fatta eccezione per un pugno di schiavi di fiducia che fungevano da amministratori del padrone o che, schiavi dello stesso imperatore, erano i funzionari dell'epoca. Questi privilegiati prendevano stabilmente una concubina esclusiva, o la ricevevano dalle mani del padrone.

Come scoprire se si è sposati.

Torniamo dunque ai soli uomini liberi. Fra questi, gli uni sono nati liberi dalle legittime nozze fra un cittadino e una cittadina; altri sono bastardi nati da una cittadina; altri ancora sono nati schiavi, ma sono stati affrancati; nondimeno son tutti cittadini e possono valersi dell'istituzione civica del matrimonio. Si tratta, ai nostri occhi, di una istituzione paradossale: il matrimonio romano è un atto privato, un fatto che non richiede la sanzione di nessun potere pubblico: non si passa davanti all'equivalente di un sindaco o di un parroco; è un atto non scritto (non esiste un contratto di matrimonio, ma solo un contratto di dote... supposto che la promessa sposa abbia una dote) e anche informale: nessun gesto simbolico, si dica quel che si vuole, era di rigore. Insomma, il matrimonio era un evento privato, come per noi il fidanzamento. Come dunque un giudice poteva decidere, in caso di lite per un'eredità, se un uomo e una donna erano legati da nozze legittime? In mancanza di gesto o di scritto formale, ne decideva su indizi, come fanno i tribunali per stabilire un fatto. Ma quali indizi? Ebbene, per esempio, degli atti al disopra di ogni dubbio, come una costituzione di dote, o anche gesti che provassero l'intenzione di essere marito e moglie: il marito presunto aveva sempre dato la qualifica di moglie alla donna che viveva con lui; oppure dei testimoni potevano attestare di avere assistito a una piccola cerimonia il cui carattere nuziale era evidente. Al limite, solo i due coniugi potevano sapere se, nelle loro intenzioni, si erano sposati.

Nondimeno era di fondamentale importanza stabilire se i coniugi erano uniti da nozze legittime; perché il matrimonio, istituzione privata, non scritta e nemmeno solenne, era una situazione di fatto che non mancava tuttavia di determinare delle conseguenze giuridiche: i figli che nascono da queste nozze sono legittimi; prendono il nome del padre e continuano la schiatta; alla morte del padre gli succedono nella proprietà del patrimonio. .. purché non li abbia diseredati. Ancora un punto da precisare per completare le regole del giuoco: il divorzio. Dal punto di vista giuridico è altrettanto facile per la moglie che per il marito, e informale come il matrimonio: basta che il marito o la moglie se ne vada con l'intenzione di divorziare. Talvolta i giuristi sono presi da legittima esitazione: semplice disaccordo o separazione vera e propria? Non era nemmeno strettamente necessario avvisare l'ex coniuge, e a Roma si son visti dei mariti divorziati di fatto per iniziativa della sola moglie senza neanche saperlo. Quanto alla sposa, che sia lei a prendere l'iniziativa del divorzio o che sia ripudiata, se ne va dalla casa del marito portandosi via la sua dote, se dote c'è. In compenso, i figli, se ce ne sono, sembra che restino sempre col padre. Ora, si

divorziava e ci si risposava di frequente. Tanto che, quasi in ogni famiglia, convivevano sotto il medesimo tetto figli nati da unioni diverse e anche figli adottivi. La cerimonia nuziale implicava la presenza di testimoni, utili in caso di contestazione. Vigeva il costume dei regali di nozze. La notte di nozze, beninteso, si svolgeva come uno stupro legalizzato e la sposa ne usciva "offesa nei confronti del marito" (che, abituato ai rapporti con le domestiche schiave, mal distingueva l'iniziativa dallo stupro); accadeva perlopiù che la prima notte il novello sposo si astenesse dal deflorare la moglie, per riguardo verso la sua timidezza: in questo caso, in compenso... la sodomizzava: Marziale e Seneca ne parlano in termini di proverbio e la Cosina lo conferma. Anche la Cina conosceva questo strano succedaneo. Se la sposa è incinta si astiene dall'amplesso coniugale nel corso della gravidanza; Eliano e lo Pseudo- Quintiliano trovano naturale questo pudore dato che, secondo loro, è comune anche agli animali. Poiché i piaceri coniugali sono legittimi, gli invitati, il giorno delle nozze, hanno il diritto, e anche il dovere, di vantarli con forza. Un poeta, nel suo epitalamio, arriva a promettere al novello sposo un pomeriggio d'amore: ardimento scusabile il giorno dopo le nozze, altrimenti fare all'amore quando non è notte sarebbe spudorato libertinaggio.

Perché ci si sposava? Per sposare una dote (era un mezzo onorevole di arricchire) e per avere, da legittime nozze, rampolli legittimi che, essendo tali, raccoglierebbero la successione; e perpetuerebbero il corpo civico, il nocciolo della cittadinanza. I politici non parlavano esattamente di incremento demografico o di futura manodopera, ma di mantenimento del nucleo della cittadinanza che faceva durare la città esercitando il "mestiere di cittadino" o essendo tenuto a esercitarlo. Un senatore pomposo né più né meno di un altro, Plinio il Giovane, aggiungeva, dandosene l'occasione, che esisteva un altro mezzo di rafforzare il nucleo civico: affrancare gli schiavi meritevoli e farne così dei cittadini. Si immagini, presso di noi, un ministero della Natalità che naturalizzi gli operai immigrati...

Monogamia e coppia.

Che si tratti di nozze legittime o di concubinaggio la monogamia regna esclusiva. Ma monogamia e coppia non sono affatto la stessa cosa. Noi non staremo a chiederci qui come si svolgeva realmente la vita quotidiana dei mariti e delle mogli, ma come la morale dominante, nelle diverse epoche, esigeva che un marito considerasse la moglie: come una persona, sua pari, la regina che vien ritratta in coppia col re (quand'anche la detta regina di fatto, sotto un nome più onorevole, gli faccia da servetta)? Oppure come una piccola creatura, eterna minorenne, che non aveva altro valore se non d'essere l'istituzione del matrimonio personificata? La risposta è facile: nel primo secolo a. C. ci si deve considerare come un cittadino che ha assolto tutti i suoi doveri civici; un secolo dopo, ci si deve considerare un buon marito e rispettare ufficialmente la propria moglie. In altri termini è venuto un momento in cui si è interiorizzata in una morale questa istituzione civica e dotale che era il matrimonio monogamico. Perché questo mutamento? Michel Foucault pensa che la funzione degli uomini, dei maschi, cambi quando l'Impero succede alla Repubblica e alle città greche indipendenti; i membri della classe dirigente, da cittadini militanti che erano, si trasformano in notabili locali e in fedeli sudditi dell'imperatore. L'ideale greco- romano di padronanza di sé, di autonomia, era legato alla volontà di esercitare anche un potere sulla vita pubblica (nessuno è degno di governare se non sa governarsi); sotto l'Impero la sovranità su se stessi cessa di essere una virtù civica e diviene fine a se stessa: l'autonomia procura la pace interiore e rende indipendenti dalla Fortuna e dal potere imperiale. Tale era eminentemente l'ideale dello stoicismo, la più diffusa tra quelle sette di saggezza, o "filosofie", che avevano allora tanta influenza quanta ne

hanno presso di noi le ideologie o la religione. Ora lo stoicismo ha predicato largamente la nuova morale della coppia. Ancora una precisazione: tutto ciò che diremo vale solo per la ventesima o per la decima parte della popolazione libera, per la classe ricca, che si presumeva anche fornita di una cultura; la documentazione non consente di far di meglio. Nelle campagne italiane, i contadini liberi, piccoli proprietari o mezzadri dei ricchi, erano sposati: più di questo su di loro non si sa; civismo o stoicismo non erano per loro materia di opzione.

Morale civica, poi morale della coppia. Quando, in un secolo o due, si è passati dall'una all'altra, più del comportamento delle persone (non dobbiamo essere troppo ottimisti), o anche del contenuto delle regole che si riteneva dovessero seguire, è mutato qualcosa di più formale e tuttavia di più decisivo: il titolo in nome del quale ciascuna morale si arrogava il diritto di dare degli ordini e, contemporaneamente, la maniera in cui considerava le persone: come soldati del dovere civico o come persone moralmente responsabili. E queste forme determinavano il contenuto. La prima morale diceva: "Sposarsi è un dovere del cittadino"; la seconda: "Se si vuole essere un uomo dabbene, bisogna fare all'amore solo per procreare dei figli; lo stato matrimoniale non serve ai piaceri venerei". La prima morale non mette in discussione la fondatezza della norma: poiché solo le nozze legittime permettono di generare regolarmente dei cittadini, bisogna obbedire e sposarsi. La seconda, meno militarista, vuole scoprire la fondatezza delle istituzioni; poiché il matrimonio esiste e la sua durata oltrepassa ampiamente il dovere di procreare, deve avere un'altra ragione di essere; se fa vivere insieme due esseri ragionevoli, lo sposo e la sposa, per tutta la vita, è un'amicizia, un affetto duraturo fra due persone dabbene, che faranno all'amore solo per perpetuare la specie. Insomma, la nuova morale voleva impartire prescrizioni giustificate a persone ragionevoli; essendo d'altronde incapace di osare una critica delle istituzioni, doveva scoprire un fondamento non meno ragionevole del matrimonio. Questo miscuglio di buona volontà e di conformismo ha fatto nascere il mito della coppia. Nella vecchia morale civica la sposa era solo un arnese del mestiere di cittadino e di capofamiglia; metteva al mondo dei bambini e arrotondava il patrimonio. Nella seconda morale la moglie è un'amica; è diventata "la compagna di tutta una vita". Non le resta che da mantenersi ragionevole; ossia consapevole della sua inferiorità naturale, obbediente; lo sposo la rispetterà come un vero capo rispetta i suoi aiutanti devoti, che sono i suoi amici di rango inferiore. Insomma, la coppia si è prodotta in Occidente il giorno in cui una morale si è spinta a chiedersi per quale buona ragione un uomo e una donna dovevano passare insieme la loro vita, e non ha più accettato l'istituzione come una specie di fenomeno naturale.

Il matrimonio come dovere da compiere.

Questa nuova morale era così formulata: "Ecco qual è il dovere di un uomo sposato". La formulazione della morale civica, al contrario, era stata la seguente: "Sposarsi è un dovere del cittadino". Risultato: questo modo di esprimersi incitava quelli che andavano predicando l'etica a ricordare l'esistenza di questo dovere; un secolo circa prima dell'era volgare, un censore dice all'assemblea dei cittadini: "Il matrimonio, lo sappiamo tutti, è fonte di seccature; tuttavia bisogna sposarsi, per civismo". E ogni cittadino era stimolato a chiedersi espressamente se si sarebbe risolto ad adempiere questo dovere. Il matrimonio non era una risoluzione pacifica e questo ha creato l'erronea convinzione che l'istituto fosse in crisi, che si diffondesse il celibato (si sa cosa sono queste ossessioni collettive, che nessuna statistica arriva a distruggere); i Romani ebbero questa psicosi prima che la avessero anche gli storici, e l'imperatore Augusto promulgò leggi speciali per indurre i cittadini al matrimonio.

Il matrimonio era dunque sentito come un dovere tra gli altri, come una opzione da prendere o da rifiutare. Non è "la fondazione di un focolare", l'asse portante di una vita, ma una delle numerose decisioni dinastiche che un signore si trova a dover prendere: entrare nella carriera pubblica o restare nella vita privata per impinguare il patrimonio dinastico, diventar militare oppure oratore, ecc. La sposa sarà meno la compagna di questo signore che non l'oggetto di una delle sue opzioni. A tal punto sarà un oggetto che due signori potranno prestarsela amichevolmente: Catone Uticense, modello di ogni virtù, prestò la moglie a un amico, e tornò a sposarla più tardi, raccogliendo a volo un'immensa eredità; un certo Nerone "fidanzò" (era il termine consacrato) la sposa Livia al futuro imperatore Augusto.

Il matrimonio è solo un atto della vita fra gli altri, e la sposa è solo uno degli elementi della famiglia, che include egualmente i figli, i liberti, i clienti e gli schiavi. "Se il tuo schiavo, il tuo liberto, tua moglie o il tuo cliente osano replicarti, sei preso dall'ira", scrive Seneca. I signori, capi di una famiglia, trattano le cose tra loro, come da potenza a potenza e, se uno di loro ha da prendere una decisione grave, riunisce il "consiglio dei suoi amici" piuttosto che discuterne con la moglie.

Il Signore e la Signora sono o no "una coppia"? Il Signore lascia che i visitatori vedano la Signora, come fanno gli Occidentali di oggi, o la Signora si ritira molto alla svelta come nei paesi islamici? E quando s'invita a pranzo il Signore, si deve invitare anche la Signora? Le rare indicazioni dei documenti non mi hanno consentito di arrivare a una conclusione precisa; la sola cosa chiara è che la Signora, sotto opportuna guardia, ha diritto di andare a trovare le sue amiche.

Una donna è una gran bambina che bisogna saper prendere per il suo verso per via della dote e del nobile padre. Cicerone e i suoi corrispondenti spettegolano sui capricci di queste adolescenti a vita che, per esempio, profittano dell'assenza di un marito partito come governatore di una lontana provincia, per divorziare da lui e rimaritarsi. Queste disarmanti bambinate sono tuttavia delle realtà che hanno delle conseguenze nelle relazioni politiche tra signori. Non occorre dire che queste piccole creature non potrebbero tuttavia render ridicolo il loro padrone e signore: non si conosceva il tema delle corna alla Molière e, se si fosse conosciuto, Catone, Cesare e Pompeo sarebbero stati degli illustri cornuti. Un marito è padrone della moglie come dei figli e dei domestici; che la moglie sia infedele non è una cosa ridicola, ma una disgrazia, né più né meno della gravidanza di una figlia o del venir meno ai suoi doveri di uno schiavo. Se la moglie lo inganna, gli si rimprovererà di averla sorvegliata poco oppure di essere stato debole lasciando che, per questa debolezza, l'adulterio prosperasse nella città. Come ai nostri tempi si rimprovera ai genitori un eccesso d'indulgenza che, viziando i figli, li predispone a diventare dei delinquenti: di qui un danno per la pubblica sicurezza. Il solo mezzo che un marito o un padre aveva di prevenire questo rimprovero era di denunciare per primo pubblicamente la cattiva condotta dei suoi. L'imperatore Augusto in un editto espose con tutti i dettagli i trascorsi della figlia Giulia; Nerone, l'adulterio della sposa Ottavia. Tutto questo per dire che non avevano "sopportazione" - ossia compiacenza - nei confronti del vizio. La pubblica opinione si chiedeva se bisognava ammirare o biasimare il silenzio stoico di altri mariti.

Poiché i mariti ingannati sono, piuttosto che ridicoli, persone che hanno ricevuto un'offesa e dato che le divorziate si portano via la dote, ne è derivata una grande frequenza di divorzi nelle classi elevate (Cesare, Cicerone, Ovidio, Claudio, hanno avuto tre mogli) e forse anche nella plebe delle città. In Giovenale si vede una donna del popolo che consulta un indovino ambulante per stabilire se deve abbandonare il suo bettoliere per sposare un mercante di abiti usati (professione prospera a quei tempi in cui l'abbigliamento del popolo si comprava al mercato dell'usato). Niente di più estraneo alla mentalità romana del senso biblico della proprietà della carne; i

Romani non avevano nulla in contrario a sposare una divorziata o, come l'imperatore Domiziano, a riprendersi una sposa che nel frattempo era stata la moglie di un altro marito. Aver conosciuto un solo uomo nella vita era un merito, ma solo certi cristiani cercheranno di trasformarlo in un dovere e tenteranno di far vietare alle vedove di rimaritarsi.

L'illusione della coppia.

Dato che il matrimonio era un dovere civico e che portava dei vantaggi patrimoniali, tutto ciò che la vecchia morale esigeva dagli sposi era pertanto che assolvessero un compito preciso: aver figli e mandare avanti la famiglia. Quindi la moralità comprenderà due strati: da un lato, questo stretto dovere e, dall'altro, un aspetto facoltativo, che sarà un merito supplementare o una possibilità, quella di formare una coppia unita. A questo punto la coppia farà il suo ingresso in Occidente, ma si tratterà di un ingresso illusorio. Poiché una famiglia è una famiglia, gli sposi avranno lo stretto dovere di assolvere i rispettivi compiti. Se inoltre vanno d'accordo, sarà un merito di più, ma non una condizione preliminare. Si era felici di imparare che due sposi andavano d'accordo, come Ulisse e Penelope un tempo; che addirittura si adoravano, come Filemone e Bauci secondo la leggenda; ma si era ben consapevoli del fatto che non sempre era così. Non si confondeva la realtà del matrimonio con la riuscita della coppia.

L'amore coniugale era una fortunata possibilità: non era la base del matrimonio e la condizione della coppia. Si sapeva che il disaccordo era un flagello diffuso e si accettava la cosa con rassegnazione; i moralisti sostenevano che imparando a sopportare i difetti e gli umori di una sposa ci si temprava ad affrontare le contrarietà di questo mondo; in innumerevoli epitaffi un marito parla della "sua carissima sposa", ma in altri, non meno numerosi, dice piuttosto: "La mia sposa, che non mi ha mai dato motivo di lamentarmi di lei" (querelici). Gli storici redigevano liste di coppie unite fino alla morte; ma

nondimeno, quando si dovevano fare gli auguri al novello sposo, gli si diceva, come Ovidio: "Possa tua moglie uguagliare il marito in fatto di bonomia instancabile! Che di rado una scenata familiare turbi la vostra unione!". Parlando così, questo poeta abile e cortese non faceva una gaffe, non metteva la gente a disagio.

Trattandosi di cosa non obbligatoria, tanto più grande il merito di trattar bene la propria moglie, di "essere buon vicino, ospite amabile, dolce verso la sposa, clemente verso il proprio schiavo", come scrive il moralista Orazio. Da Omero in poi l'ideale della tenerezza tra sposi si era sempre aggiunto agli stretti obblighi matrimoniali; i bassorilievi ci mostrano il marito e la moglie che si danno la mano e, qualunque cosa se ne sia detta, non era questo un simbolo del matrimonio, ma di quella auspicabile concordia supplementare. Ovidio esiliato ha lasciato a Roma la moglie che vi amministrerà il patrimonio del poeta e tenterà di ottenere la grazia per lui; le scrive che due cose li uniscono: il "patto maritale", ma anche "l'amore che fa di noi una coppia". Fra il dovere e questa dolcezza supplementare, può determinarsi un conflitto: che fare se la sposa amata è sterile? "Il primo che ripudiò la moglie per via della sua sterilità trovò in questo un motivo accettabile, ma non sfuggì del tutto alla censura dell'opinione pubblica (reprehensio), perché nemmeno il desiderio di aver figli avrebbe dovuto avere il sopravvento sull'attaccamento duraturo a una sposa", scrive il moralista Valerio Massimo.

La nuova illusione.

La coppia si sarebbe dunque ormai affermata in Occidente? No: un merito non è un dovere. È una sfumatura. Si esalta l'intesa là dove la si trova, ma non la si pone come

una norma la cui realizzazione è presupposta dall'istituzione; il disaccordo passa per una cosa spiacevole, piuttosto che purtroppo prevedibile. Sarà ormai il caso, della nuova morale imparentata con lo stoicismo, quello dell'ideale della coppia concepito come un dovere. Risultato illusorio: prendere in considerazione l'ipotesi di un disaccordo tra coniugi passerà ora per maldicenza o pessimismo. Del resto il sintomo che permette di riconoscere facilmente i campioni della nuova morale della coppia è lo stile edificante: quando Seneca o Plinio parleranno della loro vita coniugale lo faranno in tono sentimentale, virtuoso, esemplare. Sul piano pratico ne consegue che il posto accordato teoricamente alla sposa non è più lo stesso. Nella vecchia morale ella faceva parte del gruppo dei domestici, su cui esercitava un'autorità per delegazione maritale. Nella nuova ella viene elevata allo stesso grado degli amici, che nella vita sociale greco-romana sono così importanti; per Seneca il legame coniugale è del tutto simile a quello che si stabilisce tra amici. Ne sono derivate molte conseguenze pratiche? Ne dubito. A cambiare deve esser stato lo stile in cui il marito parlava della moglie in conversazione o si rivolgeva alla moglie davanti a terzi.

Accade, per questa trasformazione morale, quello che succede per tutta la storia delle idee: dopo un secolo di sociologia della cultura, sono sempre più numerosi gli storici che confessano di essere incapaci di spiegare i mutamenti culturali e di non avere la minima idea di quel che potrebbe essere una spiegazione causale in materia.

Limitiamoci a constatare che non ebbe la sua causa nello stoicismo; la nuova morale ha avuto dei campioni anche fra i nemici degli stoici e fra quelli che si mantenevano neutrali.

Il filosofo platonico Plutarco poneva gran cura nel rifiutare l'etichetta di stoico, essendo lo stoicismo un rivale ancora trionfante di cui il nuovo platonismo era il competitore. Nondimeno enuncia una teoria dell'amore coniugale considerato come una varietà superiore dell'amicizia. Il senatore Plinio, dal canto suo, non apparteneva a nessuna setta: aveva scelto l'eloquenza piuttosto che la saggezza. Nelle sue lettere dipinge se stesso come un uomo dabbene e sentenzia su tutto con l'autorità che a Roma avevano i senatori; decide così che risposarsi è lodevole, anche se l'età degli sposi è tale da escludere il fine della procreazione: perché il vero fine del matrimonio è l'aiuto che gli sposi si danno l'un l'altro, l'amicizia che li lega. Egli stesso ostenta di avere con la moglie rapporti squisiti e sentimentali, e di portarvi il più grande rispetto, amicizia profonda e ogni altra virtù; il lettore moderno è costretto a fare uno sforzo per ricordare che la detta sposa, sposata per calcoli carrieristici e patrimoniali, era una moglie-bambina, tanto giovane da non riuscire a portare in fondo la prima gravidanza. Un altro personaggio neutrale, il senatore Tacito, ammette, contro la tradizione repubblicana, che una moglie possa accompagnare il marito quando parte come governatore di una provincia, pur trattandosi di una funzione quasi militare e pur essendo il sesso femminile bandito da tutto ciò che ha a che fare con la caserma: ma una sposa è là per il conforto morale del marito e la sua presenza, anziché infiacchirlo, darà vigore al guerriero.

Non meraviglia dunque che anche gli stoici abbiano adottato la nuova morale, considerata ormai cosa pacifica poiché trionfava. Ma, essendo numerosi, ed essendo la loro voce possente, davano l'impressione ingannevole di esserne stati i diffusori, mentre ne avevano solo subito l'impatto.

L'avevano subito, in effetti, poiché nulla nella loro dottrina imponeva loro di predicare la sottomissione alla morale dominante; tutto il contrario. Nella sua prima formulazione lo stoicismo insegnava all'individuo a divenire la copia mortale degli dèi, autarchico e indifferente come loro ai colpi della sorte, se, grazie alla sua ragione critica, discerneva la china naturale che portava a questa autarchia e la seguiva coraggiosamente; l'individuo non doveva sottoporsi ai dettami sociali se non in quanto

erano compatibili con l'inclinazione all'autarchia e con la simpatia non meno naturale che spinge ciascun uomo a interessarsi dei suoi simili. Tutto questo poteva piuttosto mettere capo a una critica delle istituzioni politiche e familiari, e in un primo tempo è stato così. Ma lo stoicismo è stato vittima del suo successo in un ambiente di letterati ricchi e potenti ed è diventato una versione dotta della morale corrente: i doveri dell'uomo verso se stesso ed i suoi simili si sono identificati con le istituzioni che questa dottrina imbastardita si sforza di interiorizzare in una morale; il matrimonio è un'amicizia (disuguale) tra moglie e marito. Lontano è il tempo in cui gli stoici speculavano sul desiderio di bellezza e sull'amore dei giovanetti (assunto come paradigma dell'amore in generale).

Coniugi casti.

A parte questo conformismo volontaristico in cui si era trasformato, c'era, fra lo stoicismo e la nuova morale coniugale, una affinità più autentica. Questa morale non prescriveva più di eseguire docilmente un certo numero di compiti coniugali, ma di vivere da coppia ideale, in base a un costante sentimento d'amicizia per sé sufficiente a dettare dei doveri. Ora, lo stoicismo era una dottrina dell'autonomia morale, dell'autodeterminazione dell'individuo ragionevole, dell'interiorità: si richiede soltanto che quest'individuo presti un'attenzione incessante a tutti i dettagli del cammino della vita.

Ne derivano due conseguenze:

1. Il conformismo stoico riprenderà l'istituto matrimoniale in tutto il suo rigore e lo aggraverà esigendo dagli sposi che controllino il minimo gesto e che prima di cedere al minimo desiderio possano provare che questo desiderio è fondato sulla ragione.
2. L'esigenza di mantenere l'istituto: bisogna sposarsi, insegna Antipatro di Tarso, per dare cittadini alla patria e perché la moltiplicazione della specie umana è conforme al piano divino dell'universo. Il fondamento del matrimonio, insegna Musonio, è la procreazione e il reciproco aiuto che gli sposi si danno. L'adulterio è un furto, insegna Epitteto: portar via la moglie al prossimo è così disdicevole come attingere a tavola alla porzione di maiale servita al vicino. "Altrettanto dicasi per le donne; le porzioni sono state distribuite tra gli uomini". Il matrimonio, dice Seneca, è uno scambio di obblighi, disuguali, forse, o piuttosto diversi, dato che l'obbligo della moglie è d'obbedire. Marco Aurelio, imperatore stoico, si rallegra di aver trovato nell'imperatrice "una sposa tanto obbediente". Poiché i coniugi sono entrambi moralmente responsabili e dato il carattere bilaterale del contratto, l'adulterio del marito sarà considerato tanto grave quanto quello della moglie (contrariamente alla vecchia morale che giudicava le colpe non in base all'ideale morale, ma in base alla realtà civica, in cui il privilegio dei maschi era riconosciuto).

Come si vede, l'istituto diventava più rigido. Poiché il matrimonio è un'amicizia gli sposi devono fare all'amore solo per avere dei figli e non devono eccedere in carezze; non si tratta una moglie come un'amante, afferma Seneca che sarà citato ed approvato da san Girolamo. E il nipote Lucano la pensava allo stesso modo. Ha scritto un'epopea che è una specie di romanzo storico realista dove racconta a modo suo la guerra civile tra Cesare e Pompeo. Presenta Catone, modello di stoico, che saluta la sposa (quella stessa che abbiamo visto prestata momentaneamente a un amico), perché parte per la guerra: alla vigilia di una simile separazione non fanno tuttavia all'amore, Lucano ha cura di precisarlo e di dirne il significato dottrinale. E lo stesso Pompeo, grand'uomo per metà, non va a letto con la moglie al momento degli addii, benché lui non sia stoico. Perché quest'astinenza? Perché un uomo dabbene non vive all'insegna delle piccole soddisfazioni e sorveglia ogni suo minimo gesto; ora, cedere al desiderio è un gesto immorale: bisogna andar a letto insieme per un solo motivo

ragionevole: la generazione. Si tratta meno di ascetismo che di razionalismo. La ragione si chiede: "Perché far questo?". È in contrasto con la sua natura pianificatrice la risposta: "Dopo tutto, perché non farlo?". La "pianificazione" stoica ha dunque una somiglianza ingannevole con l'ascesi cristiana. Tuttavia il cristianesimo non è monolitico; nei primi secoli si è evoluto, molto più dello stoicismo. Inoltre ne differisce parecchio. Il cristiano Clemente d'Alessandria subisce l'influenza stoica, fino a copiare alcune prescrizioni coniugali dello stoico Musonio senza menzionarne il vero autore. San Girolamo, dal canto suo, avrebbe giudicato questa dottrina decisamente troppo sensuale. Quanto a sant'Agostino, uno dei più prodigiosi inventori di idee che il mondo abbia conosciuto, trovò più semplice inventare una sua personale teoria del matrimonio.

Come vediamo, non si deve ragionare in base a stereotipi privi di sfumature e contrapporre una morale pagana alla morale cristiana; le vere linee di demarcazione passano altrove: fra una morale dei doveri matrimoniali e una morale interiorizzata della coppia; quest'ultima, nata non si sa come nell'ambito del paganesimo, dalla fine del primo secolo dell'era volgare in poi è comune al paganesimo e a quella parte del cristianesimo che subisce l'influenza stoica; lo stoicismo ha creduto che, trattandosi della morale per eccellenza, fosse necessariamente la sua. Affermare, a giusto titolo, l'identità della tarda morale pagana e di quasi tutta la morale cristiana non dà luogo a una confusione di paganesimo e cristianesimo, ma piuttosto a uno svuotamento di entrambi: non si deve ragionare su queste grosse macchine di cartapesta, bisogna sventrarle per veder funzionare al loro interno dei meccanismi più raffinati, che non concordano con gli smembramenti tradizionali.

C'è di più: una morale non si riduce a ciò che ordina di fare; anche se le regole coniugali di una parte del paganesimo e di una parte del cristianesimo sono testualmente le stesse, l'ultima parola non è detta. Pagani e cristiani, a un certo momento, hanno detto del pari: "Fate all'amore solo per avere dei figli". Ma proclamare questo non comporta le medesime conseguenze a seconda che ci si ispiri a una dottrina di saggezza che dà a individui liberi, per la loro autonomia in questo mondo, consigli che seguiranno da persone autonome se li trovano convincenti; o che, a ingiungere la stessa cosa, sia una Chiesa onnipotente, che intende dettar legge alle coscienze in vista della loro salvezza nell'aldilà, e che vuole stabilire questa legge per tutti gli uomini senza eccezione, convinti o no.

Capitolo terzo. GLI SCHIAVI.

Lo schiavo è un essere umano.

Da ogni lato la morte ti può cogliere di sorpresa, dice Seneca: un naufragio, dei banditi, "e, per tacere di un potere più alto, l'ultimo dei tuoi schiavi ha su di te diritto di vita e di morte". Plinio, in ansia, avverte uno dei suoi corrispondenti: il suo amico, il cavalier Robusto, si è messo in viaggio accompagnato da alcuni suoi schiavi ed è scomparso: non l'ha più visto nessuno: "è stato forse vittima di un'aggressione da parte della sua gente?". A Mayance un epitaffio immortalava la tragica fine di un padrone di trent'anni che il suo schiavo assassinò prima di gettarsi nel Main per trovarvi la morte. I Romani vivevano in una sorda paura dei loro schiavi, come quei nostri contemporanei che hanno dei dobermann. Perché lo schiavo, quest'essere naturalmente inferiore, è un familiare che si "ama" e si castiga paternamente, e da cui ci si fa obbedire ed "amare". Sì che il suo rapporto col padrone è pericoloso in quanto ambivalente: l'amore può, di colpo, trasformarsi in odio. Gli annali della criminologia moderna riportano parecchi casi di improvvisi furori sanguinari da parte di domestiche che in precedenza si erano mostrate senz'altro affezionate. Lo schiavo antico è un soggetto per Jean Genet.

Per quanto a volte si dica, lo schiavo non era una cosa: lo si considerava come un essere umano. Anche i "cattivi padroni" che lo trattavano in modo inumano gli attribuivano il dovere morale di essere un buono schiavo, di servire con dedizione e fedeltà. Ora, a un animale o a una macchina non si fa la morale. Solo che questo essere umano è anche un bene, di cui il padrone è proprietario; a quei tempi, gli esseri che potevano costituire proprietà a questo modo erano di due specie: le cose, gli uomini. Galeno scrive: "mio padre mi ha sempre insegnato a non prendere sul tragico le perdite materiali; pertanto, se mi muore un bove, un cavallo o uno schiavo io non ne faccio un dramma". Platone, Aristotele e Catone non hanno parlato diversamente; ai nostri tempi un ufficiale dirà che ha perduto una mitragliatrice e venti uomini.

Poiché lo schiavo è un bene che si possiede, è un inferiore. E poiché questa inferiorità di un uomo fa di un altro uomo il suo proprietario, un capo, questo padrone, sicuro di una tale grandezza, la consacrerà considerando naturale l'inferiorità dello schiavo: uno schiavo è una sottospecie di uomo in forza del suo destino, non per accidente: dal punto di vista dell'analogia psicologica il razzismo è la posizione meno lontana dallo schiavismo antico. Infine, poiché il potere che il padrone ha su questo strumento umano non è regolamentato, ma totale e da individuo a individuo, lo schiavo non sarà un salariato scrupoloso, ma un uomo devoto, che obbedisce per un moto interiore dell'anima, non in virtù di regolamenti ed orari definiti. Il rapporto da schiavo a padrone è al tempo stesso disuguale e interumano; il padrone, dunque, "amerà" il suo schiavo; infatti quale padrone non ama il suo cane, quale datore di lavoro i suoi operai, quale colono i suoi fedeli indigeni? L'ufficiale che, come si è visto, ha perduto venti uomini li amava e si faceva amare da loro. La schiavitù antica fu una strana relazione giuridica, che da banali sentimenti di dipendenza e di autorità personale derivava rapporti affettivi e poco anonimi.

Non si trattò, o non si trattò solamente, di un rapporto di produzione. I diversi schiavi, nella loro comune condizione di inferiorità, svolgono le più varie funzioni nell'economia, nella società, addirittura nella politica e nella cultura; ce n'è un pugno che sono infinitamente più ricchi e potenti della maggior parte degli uomini liberi. La loro origine etnica non c'entra per nulla; l'assoggettamento dei popoli vinti e la tratta alle frontiere dell'Impero procuravano solo una piccola parte della manodopera

servile: gli schiavi provenivano principalmente dalla riproduzione del gregge dei servi, dai casi di abbandono di bambini e dalla vendita come schiavi di uomini liberi. I bambini che nascevano da una schiava, chiunque fosse il padre, erano proprietà del padrone, allo stesso titolo dei frutti del suo bestiame; il padrone decide di allevarli o, al contrario, di esporli, o anche di annegarli, come anneghiamo i gattini. Un romanzo greco descrive le pene di una schiava- amante che fredda all'idea che il suo padrone forse ucciderà il neonato che aspetta da lui; in una raccolta di "facezie", il Philogelos, leggiamo questa bella storiella: "Il Distratto aveva avuto un figlio da una delle sue schiave; il padre del Distratto gli consigliò di ucciderlo; il Distratto lo rimbeccò: "comincia con l'uccidere i tuoi, e poi potrai consigliarmi di uccidere i miei!". Quanto all'abbandono di bambini, era una pratica usuale, e non solo tra i poveri; i mercanti di schiavi andavano a raccogliere i bambini esposti nei santuari o negli scarichi pubblici. Infine la povertà spingeva i diseredati a vendere i loro neonati a trafficanti (che li compravano ancora "sanguinolenti", appena usciti dal ventre della madre, in modo che questa non avesse il tempo di vederli e di amarli); molti adulti si vendevano da sé per non morire di fame. Altrettanto facevano alcuni ambiziosi per diventare amministratori di qualche nobile o tesoriere imperiali: questo fu, secondo me, il caso dell'onnipotente e ricchissimo Pallante, discendente di una nobile famiglia di Arcadia, che si vendette come schiavo per essere amministratore di una signora della famiglia imperiale e che concluse la sua carriera come ministro delle finanze ed eminenza grigia dell'imperatore Claudio.

Vera natura della schiavitù.

In quest'Impero quello che presso di noi sarebbero stati Colbert o il sovrintendente Fouquet erano degli schiavi o dei liberti dell'imperatore; altrettanto dicasi per la folla di quelli che noi chiamiamo funzionari: si occupavano degli affari amministrativi del principe loro padrone. All'estremità più bassa della scala una parte della manodopera rurale è composta di schiavi. Certo è lontana l'epoca della "schiavitù da piantagione" e della rivolta di Spartaco, e non è vero che la società romana si fondi sulla schiavitù; d'altra parte il sistema della grande proprietà coltivata da branchi di schiavi si attuava in certe particolari regioni, Italia meridionale o Sicilia: lo schiavismo non è un tratto essenziale dell'Antichità romana più di quanto la schiavitù negli Stati Uniti del Sud prima del 1865 non sia una caratteristica dell'Occidente moderno. Al di fuori di quelle regioni e passato il suo tempo, la schiavitù si riduce a uno dei rapporti di produzione agricola, accanto alla mezzadria e all'impiego di personale salariato; certe province ignorano, o quasi, la schiavitù rurale (è il caso dell'Egitto). Un grande proprietario fa coltivare da schiavi quella parte delle sue terre che sfrutta o fa sfruttare direttamente, invece di lasciarla ai mezzadri; questi schiavi vivono in camerate, sotto l'autorità di un amministratore schiavo lui stesso, la cui compagna abituale prepara i pasti per tutti. Anche un piccolo proprietario può farsi aiutare da qualche schiavo; Filostrato racconta la storia di un modesto vignaiolo che si era rassegnato a coltivare il suo vigneto con le sue mani perché i suoi pochi schiavi gli venivano a costare troppo.

Nell'artigianato la manodopera sembra soprattutto servile; schiavi e liberti costituiscono la totalità del personale nei laboratori che ad Arezzo producono vasellame (si tratta di una quantità di piccole imprese, tutte indipendenti, che impiegano da 1 a 65 operai). L'agricoltura comprende soprattutto piccoli agricoltori indipendenti e mezzadri che lavorano per grandi proprietari. Ma comporta anche una manodopera di rincalzo che si compone sia di salariati assunti alla giornata, di condizione libera ma estremamente misera, sia di "schiavi alla catena", cioè, secondo me, di "cattivi" schiavi che il padrone aveva punito rivendendoli col patto che l'acquirente li mantenesse in questa condizione di galeotti privati. La massa degli

schiavi viene ad aggiungersi a un immenso ceto rurale già sistemato; perché il rapporto di produzione servile diventasse il rapporto principale sarebbe stato necessario che i Romani riducessero in servitù questo libero ceto rurale. In base a una valutazione territoriale gli schiavi costituivano, in Italia, un quarto della manodopera servile. In quest'Impero, dove i contadini sono le bestie da soma della società, la condizione degli schiavi rurali era certo la più dura.

Uno schiavo che non è contadino è per lo più un domestico; un Romano di classe elevata ha in casa decine di servitori, un Romano di classe media (abbastanza ricco, beninteso, per vivere senza far nulla) ne ha uno, due o tre. "A Pergamo - racconta Galeno - c'era un grammatico che aveva due schiavi; ogni giorno il grammatico andava al bagno con uno dei due [che lo spogliava e lo rivestiva], e lasciava l'altro chiuso a chiave in casa, per custodire l'alloggio e preparare il pasto". La condizione degli schiavi varia considerevolmente, si va dallo sguattero all'onnipotente amministratore che gestisce, è sempre Galeno a raccontarcelo, tutti gli affari del padrone e che, se si ammala, vien fatto curare dai medici più illustri. Altrettanto variano le relazioni col padrone, e lo schiavo complice, lo schiavo che mena per il naso il padrone, non è solo un personaggio da commedia (salvo poi, per quel che concerne il padrone, che in un momento d'ira non lo mandi ai lavori forzati nelle sue proprietà il giorno in cui questa relazione ambivalente viene a capovolgersi). Il padrone e la padrona di casa incaricano gli schiavi di fiducia di spiare il comportamento degli "amici" o clienti e dei precettori, filosofi e altri domestici di condizione libera; questi schiavi vengono a riferire all'orecchio dei padroni le cose buffe e gli scandali segreti della casa. Per certe vocazioni la condizione servile era il sistema usuale per mettersi al servizio di un personaggio altolocato e per conquistare una posizione stabile: un grammatico, un architetto, un cantante, un attore comico saranno gli schiavi di un padrone che utilizza i loro talenti; l'intimità di un personaggio importante è meno sordida di un salario a giornata, e il padrone, prima o poi, li affrancherà.

Chi è, abitualmente, il successore di un medico romano? Uno schiavo che è stato istruito e poi affrancato da lui (scuole di medicina non ce n'erano). Non si concepisce il rapporto salariale come un rapporto neutro e sottoposto a regole: poiché non è un legame personale, passa per un legame di scarto. Solo che l'intimità di questo legame personale è molto inegualitaria, ed è qui che le diverse condizioni di tutti gli schiavi, tanto disuguali tra loro, hanno qualcosa di identico, per cui schiavitù non è un termine vano; potenti o miserabili, tutti gli schiavi sono trattati col tono e con le parole che si usano per rivolgersi ai bambini e agli esseri inferiori. La schiavitù è un fatto extra-economico, e non è neppure una categoria giuridica ma, cosa incomprensibile e rivoltante agli occhi dei moderni, è una distinzione sociale che non è fondata sulla "razionalità" del denaro; per questo la paragoniamo al razzismo. Negli Stati Uniti, ancora cinquant'anni fa, un Nero poteva essere un cantante celebre o un ricchissimo uomo d'affari: tuttavia i Bianchi gli rivolgevano la parola su un tono di familiarità, chiamandolo senz'altro per nome come un domestico. Come dice Jean- Claude Passeron, può esservi una gerarchia visibile dai segni di stima che non ha nulla a che vedere né con la ricchezza né col potere. È il caso della schiavitù, del razzismo, della nobiltà.

La schiavitù come realtà incontestabile.

Qualunque cosa sia o faccia, lo schiavo è inferiore per natura; questo va di pari passo con un'inferiorità giuridica. Se il padrone decide di fargli esercitare il commercio, per trarne egli stesso i benefici, lo schiavo disporrà senz'altro di una specie di patrimonio chiamato peculio, di una piena autonomia finanziaria, del diritto di firmare contratti di propria iniziativa e anche di andare in giudizio finché si tratta degli affari del padrone e

finché il padrone non riprende il peculio. Nonostante questi utili simulacri di libertà, lo schiavo è e resta un uomo che in qualunque momento può essere venduto; se il padrone, che ha diritto di castigarlo come crede, decide che merita la condanna a morte, noleggerà il servizio del boia municipale, salvo a fornirgli pece e zolfo per bruciare il disgraziato. Davanti ai tribunali pubblici lo schiavo potrà essere torturato per fargli confessare i delitti del padrone, mentre gli uomini liberi non erano minacciati dalla tortura.

La paratìa stagna che separava gli uomini dagli uomini dimidiati doveva essere insospettabile. Era disdicevole ricordare che questo o quello schiavo era nato libero e si era venduto volontariamente, ed era pure disdicevole speculare sull'eventualità che un uomo libero si vendesse così: si aveva diritto di comprare dei beni futuri, per esempio un raccolto "per quando fosse giunto a maturazione" ma non si aveva diritto di comprare un cittadino "per quando si sarebbe venduto come schiavo". Un po' come, sotto il nostro Ancien Regime, si manteneva un pudico silenzio sui numerosi rampolli di nobili poveri che cadevano oscuramente in condizione plebea. E poiché non deve esser possibile alcun equivoco tra libertà e servitù, il diritto romano ha una regola "in favore della libertà", per cui, nel dubbio, un giudice deve decidere in favore della presunzione di libertà; se, per esempio, l'interpretazione di un testamento con cui il defunto sembrava affrancare i suoi schiavi lascia dei dubbi, si opterà per l'interpretazione più favorevole, cioè la liberazione degli schiavi. Un'altra regola era che, una volta affrancato uno schiavo, non si poteva più tornare su questa decisione, perché "la libertà è il bene comune" di ogni ordine di uomini liberi, come il Senato confermerà nel 56 dell'era volgare; rimettere in discussione l'affrancamento di un solo schiavo significherebbe minacciare la libertà di tutti gli uomini liberi. Questo grande principio, di optare per la soluzione più umana, di umanitario ha solo l'apparenza; allo stesso modo supponiamo che esista un principio per cui, se in una giuria ci sono tanti voti per l'assoluzione quanti per la ghigliottina, ad avere il sopravvento sarà l'assoluzione: questo principio non significherà che ci si faranno degli scrupoli a condannare dei colpevoli accertati; è un principio posto nell'interesse degli innocenti e non dei colpevoli. Si vede anche il paradosso: si deve favorire la libertà, ma solo in caso di dubbio; in compenso nessuno si preoccupa degli schiavi la cui condizione è al di là di ogni equivoco. Detestare gli errori giudiziari non significa contestare la santità della giustizia, tutt'altro.

La schiavitù era una realtà incontestabile: l'umanitarismo non consisteva nel liberare gli schiavi di tutti i loro padroni, ma in un comportamento personale da buon padrone. I Romani erano così certi della loro superiorità da considerare gli schiavi come dei gran bambini; li chiamavano abitualmente "piccolo", "ragazzo" (pais, puer) anche quando erano dei vecchi, e gli schiavi stessi si chiamavano così tra di loro. Come i bambini, gli schiavi cadono sotto la giurisdizione del tribunale domestico costituito ad arbitrio del loro padrone; e, se le loro colpe sono di competenza dei tribunali pubblici, subiscono delle punizioni corporali da cui gli uomini liberi sono esentati. Piccoli esseri privi di importanza sociale, non hanno né moglie né figli, perché i loro amori e la loro procreazione sono come quelli delle bestie di un gregge: il padrone si rallegrerà di vedere il gregge che si accresce: tutto qui. I nomi propri che ricevono dai padroni appartengono a una classe diversa da quella dei nomi degli uomini liberi (come presso di noi i nomi dei cani, Medora o Mirza, e quelli delle domestiche, Melania o Sidonia); questi nomi erano d'origine greca, almeno in apparenza (infatti, per la precisione, i Greci non portavano quei nomi, che erano solo delle contraffazioni romane di nomi greci coniate ad hoc). Poiché gli schiavi sono bambini la loro rivolta sarà una specie di parricidio; quando Virgilio relega nel peggior punto del suo Inferno "coloro che hanno

partecipato a guerre empie e rinnegato la fede dovuta ai loro padroni", pensa a Spartaco e ai suoi partigiani.

La vita privata degli schiavi è uno spettacolo puerile a cui si guarda sdegnosamente. Tuttavia questi uomini avevano una vita propria; per esempio, partecipavano alla religione, e non solo alla religione del focolare domestico, che dopo tutto era il loro focolare; uno schiavo poteva senz'altro, fuori della propria casa, essere accettato come sacerdote dai fedeli di una qualche devozione collettiva. Del pari gli schiavi potevano essere sacerdoti di quella Chiesa cristiana che non ha mai pensato, nemmeno per un istante, ad abolire la schiavitù. Paganesimo o cristianesimo, c'è da credere che le attività religiose li abbiano attirati parecchio, perché i settori che restavano loro aperti oltre a questi erano ben pochi. Si appassionavano anche per i pubblici spettacoli teatrali, per quelli del Circo e dell'arena, perché nei giorni festivi avevano vacanza, allo stesso titolo dei tribunali, dei bambini delle scuole e... delle bestie da soma, da tiro e da lavoro.

Tutto ciò faceva sorridere a fior di labbra; i sentimenti degli schiavi non sono quelli degli adulti; immaginare uno schiavo innamorato e in preda alla passione sarebbe stato divertente quanto attribuire a una contadina di Molière emozioni e gelosie degne di Racine. Dove si andrebbe a finire se i padroni dovessero, oltre a tutto tener conto dei capricci sentimentali dei loro servitori? "Ora, in questo paese, gli schiavi si innamorano?" chiede con viva sorpresa l'eroe di una commedia fiabesca di Plauto. Uno schiavo deve vivere per il suo servizio e nulla più; Orazio può bene divertire i suoi lettori col racconto della vita privata del suo schiavo Davo, che si dà al vizio per cinque soldi nei quartieri malfamati e sgrana gli occhi davanti ai dipinti che immortalano i grandi matches dei gladiatori: i giuristi, dal canto loro, ridevano di meno; fanatismo religioso, esagerata inclinazione per l'amore, passione smodata per gli spettacoli e per i dipinti (noi si direbbe per i manifesti), sono difetti che un mercante di schiavi è tenuto a dichiarare al compratore. "Difetti", nel senso in cui si parla di imperfezioni di una mercanzia? No. Lo schiavo è un uomo e questi difetti sono torture morali, stranezze psicologiche.

Ognuno sa, in effetti, che la psicologia dei servitori non è quella dei padroni: tutta la psicologia di uno schiavo si riduce all'attitudine o meno al suo servizio e ai sentimenti di fedeltà che nutre verso il padrone; storici e moralisti riferiscono con approvazione e stima i casi di schiavi che hanno spinto il loro senso del dovere fino ad un umile eroismo e si sono fatti uccidere per salvare il padrone o per seguirlo nella morte. Ma ci sono anche troppi "cattivi schiavi" e questa espressione dice tutto: un cattivo schiavo non è uno schiavo con certi difetti, come quando si parla di un idraulico ghiotto o di un notaio pigro; qui si tratta di uno schiavo che non serve per il suo uso, come un "cattivo arnese", uno schiavo che non è uno schiavo.

Come per i monellucci, la psicologia dello schiavo si spiega con le influenze che subisce, con gli esempi che gli si danno: la sua anima manca di autonomia.

L'imitazione di cattivi servi può, si andava ripetendo, farne un giocatore, un ubriacone, un bighellone, e l'esempio di un padrone vizioso può rendere anche lui donnaiolo e pigro. Anche il diritto ammetteva che si procedesse contro i terzi che avevano corrotto il vostro schiavo; ed era un delitto dare consapevolmente asilo a un servo fuggitivo o avere incoraggiato a parole il suo desiderio di darsi alla fuga. A dir la verità, troppo spesso il primo colpevole è la vittima; un padrone che vuol farsi rispettare, dice Platone, non deve scherzare coi suoi servitori, e ogni giorno deve esser lui il primo ad alzarsi; molti sono troppo deboli, e il pubblico smaliziato non lo ignorava. Un grammatico romano ci offre una curiosa precisazione: "nelle farse è concesso ai poeti comici di portare sulla scena degli schiavi più saggi dei padroni, ma questo non si potrebbe tollerare nella commedia borghese"; infatti in una farsa si immagina un

mondo maliziosamente arrovesciato, mentre la commedia realista deve mostrare la nobile verità.

Evidenza della schiavitù.

Come gli schiavi potranno sopportare questa miseria e queste umiliazioni? In una rabbia repressa o in una rivolta sorniona premonitrice di esplosioni e di guerre servili? Oppure nella rassegnazione? Ma questo significa dimenticare che tra l'estrema passività e l'attiva lotta sociale esiste qualcosa di mezzo che costituisce la caratteristica abituale della nostra vita: la reattività; come chi dorme in una posizione scomoda, essi assumevano una posizione mentale che consentiva loro di soffrir meno e che consisteva nell'amare il padrone cui non potevano dar fuoco. Quel padrone che nel loro gergo chiamavano tra loro "lui stessissimo" (se osiamo tradurre così il loro *ipsimus* o *ipsissimus*). "Sono stato schiavo per quarant'anni - racconta in Petronio uno schiavo affrancato - senza che nessuno abbia mai potuto stabilire se ero schiavo o libero; ho fatto di tutto per dare piena soddisfazione al mio padrone che era un uomo rispettabile e degno. E in casa avevo a che fare con gente che faceva di tutto per darmi lo sgambetto. Alla fine sono riuscito a restare a galla grazie al mio padrone! Questi sono autentici meriti, perché nascere libero non presenta difficoltà". Questa specie di arrivismo vede nella condizione servile una carriera in cui far meglio degli altri.

In mancanza di altre prospettive, gli schiavi partecipano dei valori del padrone, lo ammirano, lo servono gelosamente; lo guardano vivere con quel misto di ammirazione e di rivincita canzonatoria che fa dei servitori i guardoni dei loro padroni. Prendono le sue parti, difendono la sua vita, sono guardiani gelosi del suo onore; in caso di zuffa, perfino di guerra civile, sono i suoi sgherri, i suoi guerrieri. Il padrone ha un bell'esercitare su di loro o sulla loro concubina lo *ius primae noctis*, ci si adattano in base al proverbio: "Non c'è vergogna nel fare ciò che il padrone comanda"; quando il padrone va a visitare la sua fattoria, la compagna dell'amministratore, per quella notte, si trova, molto naturalmente, ad andare a letto con lui. Saper obbedire è ai loro occhi il modello delle virtù e biasimano gli indisciplinati: "Quegl'imbecilli dei tuoi padroni non si sanno far obbedire", dice a un cattivo schiavo un antico schiavo. È facile indovinare come quest'amore, se frustrato o ferito, poteva trasformarsi in furore sanguinario contro un padrone indegno. Quanto alle guerre servili di Spartaco e dei suoi emuli, hanno una genesi diversa; quelli che versavano in condizioni disgraziate non pensavano a combattere per costruire una società meno ingiusta, dalla quale fosse eliminato lo scandalo della schiavitù, ma a lanciarsi, per sfuggire alla loro miseria, in un'avventura paragonabile, più o meno, a quella dei Mammalucchi o dei filibustieri: ritagliarsi un regno nelle terre romane. Una generazione prima di Spartaco, all'epoca della grande rivolta degli schiavi di Sicilia, i ribelli si erano già dati una capitale, Enna, e avevano fatto re uno di loro, che ha battuto moneta: difficile credere che in questo regno di antichi schiavi la schiavitù sarebbe stata vietata: e perché mai? Nessuno ha mai potuto spingere il suo sguardo al di là degli scenari mutevoli dei drammi storici di cui è la comparsa e scorgere infine il nudo sfondo delle quinte, perché non c'è sfondo; nessuno schiavo, nessun padrone ha saputo mettere in forse l'evidenza dell'istituzione servile. Il desiderio degli schiavi, o almeno della maggior parte di loro (perché meglio servire che essere libero e morir di fame), era di sottrarsi individualmente alla schiavitù e di essere affrancati. E gli stessi padroni ritenevano una bella cosa liberare degli schiavi. "Amici miei - dichiara Trimalcione dopo aver bevuto - anche gli schiavi sono uomini e, anche se la Fatalità li ha colpiti, hanno succhiato lo stesso latte che abbiamo succhiato noi: gusteranno pur sempre l'acqua della libertà prima che sia troppo tardi (ma non tentiamo la mala sorte parlando di

questo, perché io desidero vivere!); infine, per farla corta, nel mio testamento li libero tutti". Un padrone, parlando e comportandosi così, si faceva onore e, anziché smentire col suo atteggiamento la legittimità della schiavitù, traeva le logiche conseguenze dell'autorità paterna che aveva su quei grandi bambini. Un padrone che ama gli schiavi sarà incline ad affrancarli, poiché è questa la cosa che essi più desiderano; ma questo non prova che la schiavitù sia ai suoi occhi un'ingiustizia piuttosto che una fatale disgrazia, dimostra solo che lui vuol essere un buon padrone.

Affrancare degli schiavi è un merito; tuttavia non è un dovere; tutto qui. Un re è nel suo diritto quando condanna a morte un criminale ed è degno di essere adorato se gli fa grazia; ma la grazia è gratuita e non farla non costituisce un torto da parte del re. Il piacere che un padrone prova nell'affrancare degli schiavi conferma l'autorità in virtù della quale potrebbe anche non farlo; comanda con amore, e l'amore non ha leggi. Il dipendente non deve aspettarsi la clemenza come qualcosa di dovuto. Doppia immagine paterna: il padre castiga, il padre perdona; poiché il suo perdono non è un dovere, questo perdono non potrà essere sollecitato dallo stesso schiavo, ma solo da una terza persona, nata libera come il padrone; questa terza persona trarrà motivo d'onore dal far succedere l'immagine paterna clemente all'immagine severa, e al tempo stesso renderà onore all'autorità dei padroni in generale sui loro schiavi in generale.

Le due immagini del padrone.

Un uomo libero intercede presso un padrone perché perdoni a un suo schiavo: era, questo, un episodio tipico della realtà romana, che gli scrittori e persino il Digesto si sono compiaciuti di dipingere, perché oscuramente si sentiva che il suo sapore paradossale dava la chiave dell'autorità schiavistica. Ovidio consiglia all'amante accorto di far fare così alla donna che concupisce la parte lusinghiera della zia indulgente presso un padre giusto, ma severo: "Quando potresti benissimo fare una cosa da te, falla sempre chiedere dalla tua amante; hai promesso la libertà a un tuo servitore? Fa in modo che preghi la tua amante di intercedere per lui presso di te. Fai grazia del suo castigo a uno schiavo? Sia lei ad ottenere da te ciò che avresti fatto in ogni modo". Il diritto romano non considerava fuggiasco lo schiavo che si era rifugiato presso un amico del suo padrone per pregarlo di chiedere a questo indulgenza. Così, al di sopra della severità dei singoli, aleggia una disposizione universale ad accordare grazia da parte della classe dei padroni. Perché la clemenza si chiede e si decide solo fra pari; lo schiavo che la sollecitasse avrebbe la tracotanza di giudicare in anticipo quale delle due immagini paterne il padrone sceglierà di incarnare.

Come l'indulgenza del padrone non era per niente un omaggio che lo schiavismo rendeva all'umanitarismo, ma un merito individuale, allo stesso modo gli esempi di padroni crudeli, addirittura in modo atroce, erano demeriti che li riguardavano personalmente. La crudeltà verso gli schiavi non aveva nulla di eccezionale; lo si avverte chiaramente quando si ascoltano i consigli che Ovidio dà nel suo manuale di seduzione: la donna, scrive, che graffia la sua pettinatrice o la buca con l'ago non dà di sé una bella immagine. Un giorno l'imperatore Adriano, uomo tuttavia raffinato, piantò lo stilo di cui si serviva per scrivere nell'occhio di uno dei suoi schiavi segretari e lo accecò da quell'occhio; in seguito chiamò lo schiavo e gli chiese quale regalo preferiva, in compenso di quanto era accaduto; la vittima non rispose; l'imperatore ripeté la domanda aggiungendo che lo schiavo avrebbe avuto tutto ciò che voleva. La risposta fu: "Voglio solo il mio occhio". Poco prima del trionfo definitivo del cristianesimo il Concilio di Elvira condannò le padrone cristiane che "in preda a furiosa gelosia battevano con tanta violenza la loro domestica che questa ne moriva, perlomeno quando la morte si verificava meno di quattro giorni dopo".

Un padrone crudele o rabbioso si squalifica moralmente e fa a se stesso un torto materiale; perciò spesso se ne pentirà, una volta sbollita la rabbia. Ecco un aspetto di vita e di viaggio nel II secolo della nostra era. Il medico Galeno aveva lasciato Roma per tornare alla patria Pergamo (verso la costa turca) e aveva per compagno di viaggio un cretese; questo non era privo di buone qualità: semplice, amabile, onesto, per nulla spilorcio nelle spese quotidiane. Ma era ugualmente soggetto ad accessi di collera durante i quali arrivava a castigare i suoi schiavi con le proprie mani, a prenderli a calci, a picchiare su di loro con una frusta o un bastone. I viaggiatori arrivano sull'istmo di Corinto di dove fanno spedire i loro bagagli ad Atene per via mare; per sé e per gli schiavi noleggiavano una vettura per raggiungere Atene attraverso la strada costiera e Megara. Avevano oltrepassato Eleusi quando il compagno di Galeno si accorse che i suoi schiavi avevano mandato per mare un bagaglio che avrebbero dovuto serbare per portarlo via terra; montò su tutte le furie e non avendo sotto mano niente per picchiare i suoi servitori, prese il pugnale da viaggio con relativo fodero di protezione che portava alla cintura; ma il pugnale, usato per menar colpi sugli schiavi, ruppe la protezione del fodero, tanto che i due schiavi restarono feriti alla testa, e uno gravemente. Allora il padrone, soverchiato da ciò che aveva fatto, passò da un estremo all'altro: dette un frustino a Galeno e si spogliò pregandolo di batterlo "per punirlo di ciò che aveva fatto sotto l'impulso di quella maledetta collera". Galeno gli rise in faccia, gli tenne un sermone filosofico sulla collera (poiché era un medico- filosofo), e ne trasse per i suoi lettori questa morale: un padrone non deve mai punire i suoi schiavi con le proprie mani e deve sempre rimandare all'indomani la decisione di punirli.

L'aneddoto fa capire a che cosa si riduce un'idea accettata, quella della progressiva umanizzazione della schiavitù sotto l'influenza dello stoicismo, durante i tre secoli del primo Impero; questa pretesa umanizzazione fu in realtà una moralizzazione dovuta, non a qualche tendenza "naturale" dell'umanità civilizzata, ma a una evoluzione particolare che abbiamo già descritto parlando della nascita della coppia. Questa moralizzazione del padrone e anche dello schiavo non ha avuto nulla di umanitario e neppure metteva in discussione la legittimità della schiavitù, né era un'astuzia o una copertura ideologica che mirasse a salvare questa istituzione minacciata da qualche rivolta di schiavi; se si vuol smettere una buona volta di pensare attraverso queste rigide generalizzazioni balorde si constaterà facilmente che la moralizzazione della schiavitù non ha tuttavia mitigato la schiavitù. E neppure è scaturita dalle leggi imperiali; il preteso miglioramento legale della sorte dello schiavo si riduce a una sola misura il cui vero significato è un altro: sotto Antonino, chiunque uccida il suo schiavo sarà passibile di morte o di deportazione, se non può provare che aveva un giusto motivo di ucciderlo, del che giudicherà il giudice. Dobbiamo capire che per un padrone uccidere il suo schiavo si contrappone a condannarlo arbitrariamente a morte davanti al tribunale domestico che altro non è se non il padrone stesso. La decisione di Antonino si limita a richiamare la vecchia distinzione tra un assassinio puro e semplice e un assassinio legale. Se un padrone infuriato condanna a morte il suo schiavo con un minimo di forme, nessuno può rimproverargli niente; ma, se, nella sua ira, lo uccide con un colpo di pugnale, dovrà prendersi la briga di spiegare al giudice che la sua ira era legittima (tanto legittima che, se gli avesse lasciato il tempo di costituirsi in giudice domestico, senza dubbio egli avrebbe condannato a morte lo schiavo che poco prima aveva pugnalato). Finché le forme sono rispettate, ognuno punisce i suoi schiavi come vuole e nessuno ci trova a ridere: Antonino lo conferma. Del pari Adriano condannò un padre che aveva ucciso il figlio durante una partita di caccia e che pretendeva far rientrare questo delitto nella sua giurisdizione paterna.

E la morale per giunta.

Altre misure hanno mirato a moralizzare la condizione dello schiavo, se non a migliorarla; perché la legislazione imperiale è diventata sempre più pudica, e noi ci troviamo qui davanti a un paragrafo della morale sessuale. Inoltre questa protezione morale dello schiavo non può essere avviata se non dal padrone in base alla sua autorità paterna. Era uso corrente quello di vendere uno schiavo unendo alla transazione una clausola particolare (abbiamo visto che così si poteva pattuire che un cattivo schiavo fosse mantenuto in catene dall'acquirente); si poteva anche vendere uno schiavo precisando che il nuovo padrone non avrebbe il diritto di prostituirlo: se tuttavia si azzardava a farlo, l'imperatore decise che ipso facto lo schiavo sarebbe libero e l'acquirente perderebbe così il proprio bene. Un aspetto meno notato dell'ordine morale è il nuovo costume di far sposare gli schiavi (Tertulliano lo menziona verso il 200). Prima era impensabile che questi piccoli esseri diventassero delle specie di padri di famiglia. Ma in seguito il matrimonio, considerato meno come un segno di potere che come un impegno morale, si aprì agli schiavi, e il Digesto fa menzione di schiavi sposati più spesso di quanto non si potrebbe immaginare. Michel Foucault ne ha trovato la più antica menzione in Musonio. Si ricorda che il matrimonio non è nulla di più di una decisione e di una cerimonia di carattere privato, e l'istituzione del matrimonio tra schiavi rientra più in una evoluzione del costume che in una rivoluzione giuridica.

Si tratta di una evoluzione della morale. Gli uomini liberi avevano cominciato con l'essere duri verso se stessi come verso gli schiavi perché il loro senso del dovere poggiava sullo statuto civico, senza l'interposizione, illusoria ma elastica, di una coscienza morale. C'erano dunque tante etiche diverse quanti statuti, e la morale di uno schiavo non era quella di un cittadino. "La condiscendenza - diceva un oratore - è un'infamia da parte di un uomo libero; da parte di un liberto verso l'antico padrone è l'effetto di una giusta riconoscenza; da parte di uno schiavo è il suo dovere puro e semplice". Ora la morale sembra derivare dalla coscienza umana in generale; lo schiavo resta uno schiavo, ma l'etica diventa universalista.

Il legame servile, in effetti, può essere concepito successivamente in più modi molto diversi, pur rimanendo sempre tirannico. Gli schiavisti degli Stati Uniti del Sud facevano battezzare i loro neri perché ai loro occhi tutte le creature di Dio avevano un'anima; ma non per questo li trattavano meno autoritariamente. Sotto l'Impero romano la morale dominante passa un po' alla volta da una concezione dell'"uomo politico" a quella di un "uomo interiore"; stoicismo e cristianesimo daranno forme diverse a questa evoluzione che riguarda anche l'idea che ci si faceva dello schiavo. Costui non è più un essere umano la cui psicologia si limita a sentire il suo dovere di sottomissione verso il padrone; diventa un essere umano che ha una coscienza morale, tanto che obbedisce al padrone meno per tener fede ai suoi soli doveri verso di lui che per un senso del dovere morale in genere. Ecco dunque che lo schiavo ha dei doveri verso la moglie, perché ora si sposa, e anche verso i figli, perché comincia ad averne di suoi, moralmente, anche se questi figli restano implacabilmente proprietà del padrone. Si può seguire così, attraverso i testi giuridici e letterari, la tendenza crescente dei padroni a non separare gli schiavi che formano una famiglia, a non vendere il marito senza la moglie o il figlio. Del pari si potrebbe seguire, negli epitaffi latini e greci, la tendenza crescente a seppellire gli schiavi nelle debite forme, invece di gettare i loro corpi allo scarico o di lasciare ai soli compagni di schiavitù la cura di seppellire uno di loro. L'istituzione della schiavitù ha subito così delle modificazioni interne perché tutto si muoveva intorno ad essa; sarebbe un eccesso di ottimismo considerare tali modificazioni come frutto di scrupoli umanitari, e sarebbe un'interpretazione di tipo scolastico spiegarle come valvole di sicurezza; esse

testimoniano di un mutamento autonomo della morale dominante. Ciò che più colpisce è l'incapacità della società romana di mettere in discussione, per un solo momento, l'istituzione stessa, o anche di addolcirla. Richiamare il padre di famiglia ai suoi doveri di giudice che deve rispettare le forme, far sposare gli schiavi era una gran bella cosa, ma non mutava in nulla la crudeltà delle punizioni, la cattiva nutrizione, la miseria materiale e morale, la tirannia.

I moralisti, stoici compresi, non hanno fatto di più; ciò che a volte si dice dell'atteggiamento di Seneca davanti alla schiavitù è solo una proiezione della nostra propria forma di moralismo. Ai suoi occhi la schiavitù non è un prodotto della "società", ma una disgrazia individuale, che può capitare anche a noi, perché anche noi siamo uomini come loro e soggetti, come questi disgraziati, agli stessi capricci della Fortuna: durante le guerre si son visti ridotti in schiavitù i più nobili personaggi. Perché a decidere della sorte di ciascun uomo è la Fortuna. Ora, qual è il dovere di un uomo dabbene? È di fare ciò che deve fare nel posto in cui la sua sorte lo ha collocato, che sia re, cittadino o schiavo. Se la sua sorte è di essere padrone, dovrà dunque comportarsi da buon padrone; da sempre i Romani avevano più stima per i buoni padroni o per i buoni mariti che per i cattivi; la filosofia fa di questo merito di taluni il dovere di ogni uomo che voglia essere un saggio. Seneca insegna dunque al suo discepolo a comportarsi come un buon padrone verso quegli "umili amici" che sono i suoi servitori; se si fosse degnato di dar lezione agli schiavi stessi, allo stesso modo avrebbe loro insegnato a comportarsi da buoni schiavi come hanno fatto san Paolo ed Epitteto.

Capitolo quarto.

LA FAMIGLIA E I SUOI LIBERTI.

La leggenda della famiglia romana.

Degli schiavi domestici o dei vecchi schiavi ora affrancati, il padre di famiglia, la moglie legalmente sposata, due o tre figli e figlie: tutto ciò costituirebbe una famiglia, aggiungendovi qualche dozzina di uomini liberi, i fedeli o "clienti", che all'inizio di ogni giorno vengono a sfilare nell'anticamera del loro protettore o "patrono" per fargli una breve visita d'omaggio. Ma questa famiglia non è una famiglia "naturale"; gli affetti che essa comporta sono datati quanto i nostri e più pittoreschi.

E non è neanche, a dispetto di una leggenda che Yan Thomas ha cercato di distruggere, un clan, una grande famiglia patriarcale, la gens, o un residuo illanguidito, un frammento di quella vasta unità arcaica. Il padre di famiglia non ha cessato un po' alla volta di essere il monarca, perché non lo era mai stato: la Roma antica non è stata un gruppo di clan, ciascuno sotto l'autorità del più anziano. È stata una città etrusca, una delle più grandi, e non ci riporta a uno stadio arcaico dello sviluppo dell'umanità; mettiamo dunque da parte questi miti politici relativi alle origini e vediamo le cose come stanno: il padre di famiglia è un marito, è anche il proprietario di un patrimonio, un padrone di schiavi, un patrono di liberti e di clienti; per una specie di delega ricevuta da parte della città esercita la giustizia sui figli e le figlie; questo conglomerato di poteri eterogenei non è venuto fuori da un'unità primitiva.

Ogni figlio di famiglia, una volta divenuto orfano ed emancipato, diventa capo di una nuova famiglia, e nulla, a eccezione dei sentimenti o della strategia familiare, lo lega ai fratelli o agli zii: la famiglia ha carattere coniugale. Se i fratelli abiteranno insieme qualche grande casa avita, sarà solo una questione di comodità o di denaro; ognuno di questi padri di famiglia preferisce avere una casa per conto suo, ed è anche il desiderio dei figli di famiglia; il figlio di Cicerone o quello del suo amico Celio affittarono un appartamento per non continuare a vivere in casa del padre. Se avessero causato danni ai vicini, la legge prevedeva che ne fossero essi stessi responsabili e che il padre non c'entrasse per nulla; questi rampolli vivevano la propria vita: il padre di famiglia è soprattutto padrone del patrimonio e dei diritti patrimoniali: tiene legati i propri figli col denaro e con le speranze di eredità. Ma non li conserva a portata di mano e ogni nuova coppia, se ne ha i mezzi, preferirà aver la sua casa personale.

La Signora.

Il padre di famiglia, in linea di principio, dirige la casa. È lui che la mattina dà gli ordini agli schiavi e distribuisce loro i compiti; si fa rendere i conti dall'intendente. E la padrona di casa? Era, questo, un punto di frizione: certi mariti, non tutti, abbandonavano alla sposa la direzione (cura) della casa, come pure le chiavi della cassaforte, perché ritenevano che ne fosse degna. La cognata di Cicerone fece un giorno una scenata domestica: era considerata un'estranea poiché avevano incaricato una domestica di organizzare la colazione. La distribuzione dei compiti relativi alla direzione della casa, se dobbiamo credere ai Padri della Chiesa nemici del matrimonio, dava luogo a frequenti liti domestiche: sposarsi significa sottomettersi all'autorità della sposa o subire le sue recriminazioni. I medici, per parte loro, raccomandavano la prima soluzione, perché è igienico che una sposa abbia qualche attività: "sorvegliare lo schiavo addetto a fare il pane, sorvegliare l'intendente e misurargli le derrate che gli occorrono, fare il giro della casa per verificare se tutto è in ordine". Il che è qualche cosa perché, normalmente, una ricca signora non sa cosa fare delle sue dieci dita,

salvo occuparle con la rocca e col fuso, per ammazzare il tempo in maniera onesta e tradizionale.

Dobbiamo pensare che queste persone hanno continuamente uno schiavo a portata di mano, per prevenire il minimo gesto, e che non sono mai sole. È escluso che si vestano e si calzino da sé (in compenso si lavano da sé i denti, invece di farseli lavare da uno schiavo). La frase evangelica: "Non sono degno di sciogliere il laccio del suo sandalo", significa esattamente: "non sarei degno nemmeno di servirlo come schiavo". Su alcune stele funerarie, al museo del Pireo e a quello di Larissa, si vede così una domestica inginocchiata che toglie le scarpe alla padrona. Le vaste case romane che si visitano a Pompei, a Vesantio, in cento altri luoghi, non offrivano ai loro proprietari le delizie degli spazi vuoti: erano più affollate di una modesta casa d'affitto. Erano soli almeno nella camera coniugale? Non sempre: un amante sorpreso nella detta camera pretese di non trovarsi lì per la signora, ma per la servetta che pure ci dormiva; la signora dorme sola, ma ha una schiava non lontana dal suo letto, o anche diverse. Spesso gli schiavi dormivano alla porta degli sposi e vi montavano la guardia.

"Quando Andromaca faceva all'amore con Ettore - pretende un satirico - i loro schiavi, con l'orecchio incollato alla porta, si masturbavano". Pare che gli schiavi si coricassero un po' dappertutto nella casa; per concedersi una serata senza testimoni si ordina loro di trasportare i loro giacigli altrove.

L'onnipresenza degli schiavi equivaleva a una perpetua sorveglianza. È vero che uno schiavo non conta e che si finiva col non vederlo. Il poeta Orazio dice: "Ho l'abitudine di passeggiare da solo"; cinque versi dopo veniamo a sapere che lo accompagna uno dei suoi tre schiavi. Gli amanti non sapevano dove incontrarsi in segreto: da lui o da lei? I loro domestici saprebbero tutto e le chiacchiere volano da una casa all'altra. L'unica soluzione era di farsi prestare la casa di un amico compiacente (che rischiava di farsi accusare di complicità in adulterio) o di prendere in affitto la cameretta di un sagrestano, obbligato a un leale silenzio dalla sua posizione religiosa. Il decoro e le preoccupazioni di casta obbligano una signora ad uscire con le sue domestiche, con dame di compagnia (comites) e con un cavalier servente (custos) di cui spesso fanno menzione i poeti erotici; questa prigioniera mobile che la segue dappertutto non ha nulla da invidiare all'harem monogamo, o gineceo, in cui le signore greche, preoccupate della loro reputazione, esigevano di essere chiuse a chiave dal marito durante la notte. E neppure i ragazzi uscivano senza il loro custos, perché si temeva per la loro virtù quanto per quella dell'altro sesso. Del resto, le signore all'antica, per dar prova di riservatezza, uscivano il meno possibile e si mostravano in pubblico solo velate a mezzo. Essere madre di famiglia significa accettare un'onorevole prigionia e una dignità alquanto scomoda in cui la fierezza di una giovane nobile troverà il suo posto nella dedizione. Ora, una ragazza nobile eredita l'orgoglio del padre che l'ha in certo modo prestata al marito (a Roma, una sposa scontenta non lasciava il marito per "tornare dalla madre", ma dal padre). All'orgoglio aristocratico si aggiunge quello della fortuna; spesso possiede delle ricchezze in proprio, che non si trasferiscono al marito. Gode della parità con gli uomini quanto a diritto successorio e a capacità di testare; ha la propria dote. Talune, più nobili e più ricche dei mariti, ne rifiutavano l'autorità; a volte hanno anche svolto un importante ruolo politico, perché, a titolo di eredità, avevano raccolto col patrimonio tutte le clientele ereditarie della casata. Altre signore, non paghe della dedizione al marito, mostravano le qualità della loro stirpe seguendo nell'esilio e persino nel suicidio (Seneca, molto geloso del suo ascendente sul gruppo familiare, volle esercitare sulla moglie, come sul discepolo Lucilio, un vero ricatto morale a proposito del suicidio); erano capacissime di prendere le difese degli interessi del marito, se lo sposo era esiliato o costretto a nascondersi. Ma un bel giorno potevano anche adottare un atteggiamento molto meno lodato e che è

sintomatico del vicolo chiuso in cui procedevano: prendere a pretesto un dolore, la perdita di un figlio, per rinunciare a qualunque forma di vita rappresentativa e chiudersi in un lutto perpetuo. Questo si faceva anche sotto Luigi XIV, e lo dice una curiosa pagina di La Roche Foucauld.

Vedove, vergini e concubine.

Ma supponiamo che la nostra fortunata ereditiera sia vedova, o piuttosto vidua, senza un uomo: vedova o divorziata; supponiamola anche vergine, ma "madre di famiglia" perché il padre è morto. Il parentado si affretterà a rafforzare la sua virtù dandole un custos; una legge imperiale assimilava gli amori di una vidua all'adulterio e allo stupro, ma non era applicata. Ed ecco questa ragazza o questa donna padrona della sua casa e del suo patrimonio; la ricca vedova è un personaggio dell'epoca; non la si trovava civetta come Celimene, ma "imperiosa", perché non aveva più padrone. E circondata di pretendenti che agognano la sua eredità. Si rimariterà o si prenderà un amante; questa relazione, talvolta munita della decente copertura di una promessa di matrimonio, era spesso nota e quasi confessata. Le relazioni delle ragazze, in compenso, dovevano restare segrete; si sospettava sempre che ne avessero una, e si amava credere che avessero per amante lo schiavo che fungeva da amministratore; infatti, come una donna sarebbe capace di gestire la propria vita, se non avesse un padrone e signore? I Padri della Chiesa diranno cose spaventose sul conto delle vedove e delle orfane, e non saranno calunnie; altrimenti, dove Ovidio avrebbe trovato il ricco vivaio di donne fortunate e indipendenti a cui la sua Ars amandi insegna a peccare? Queste donne godevano della miglior condizione femminile che si potesse avere a Roma. I loro amanti dovevano aver cura di procurar loro il piacere a letto, con grande indignazione di Seneca o di Marziale.

Supponiamo ora la situazione inversa: il padre di famiglia è diventato vedovo. Può aver rapporti con le domestiche, può rimaritarsi, ma può anche prendere una concubina, perché il termine concubina aveva due significati diversi: in origine dispregiativo, aveva finito con l'assumere anche, come presso di noi, un significato onorevole. In origine si chiamavano concubine la donna, o le donne, con cui un uomo, sposato o no, andava a letto abitualmente; gli imperatori, anche sposati, avevano a palazzo un harem di concubine schiave, e all'imperatore Claudio accadeva di portarsene a letto due per volta. Ma l'opinione pubblica aveva finito con l'indulgere alle relazioni con una concubina, quando erano durature ed esclusive, come un matrimonio; quando solo l'inferiorità sociale della donna impediva all'uomo di trasformare la sua relazione in matrimonio legittimo. I giuristi si erano uniformati; per loro il concubinaggio era uno stato di fatto, ma onorevole, che non abbassava la donna al livello di quelle che vanno disprezzate; ma bisognava che il concubinaggio somigliasse in tutto e per tutto al matrimonio: che la concubina nel secondo senso, il solo onorevole del termine, fosse una donna libera (poiché le schiave non avrebbero potuto sposarsi) e che l'unione fosse monogamica: da escludere in modo assoluto di avere una concubina essendo sposati, o di avere due concubine contemporaneamente. Insomma, il concubinaggio è un matrimonio impossibile; caso tipico quello di un uomo che aveva una relazione con una sua schiava affrancata e non voleva trasformare in matrimonio legittimo un'unione improntata a tanta disparità sociale. L'imperatore Vespasiano, rimasto vedovo, prese così per concubina la sua segretaria, una liberta imperiale, e la "trattò quasi come fosse sua moglie". Conosciamo una quindicina di casi in cui un defunto aveva dedicato un epitaffio a se stesso, alla defunta sposa e alla concubina che aveva preso in seguito; del pari, in altri epitaffi, il marito onora la memoria delle due mogli che ha successivamente sposato.

Il concubinaggio, a differenza del legittimo matrimonio, non comporta conseguenze giuridiche; nonostante la loro indulgenza, su questo punto i giuristi sono stati intransigenti; i figli nati da un onorevole concubinaggio saranno liberi, poiché sono nati da una donna libera; ma, poiché questa donna non è sposata, saranno dei bastardi e porteranno il nome della loro madre: ereditano dalla madre, ma non dal padre naturale. Il concubinaggio, pertanto, non dispone di nient'altro che della sua onorabilità: conferisce alla concubina una dignità che non avrebbe se le sue relazioni col concubino non fossero stabili e monogamiche. E se, alla fine, un patrono si decidesse, nonostante la sua ripugnanza iniziale, a sposare legalmente la sua schiava affrancata e concubina? Ella sarebbe fiera di esser stata giudicata degna di vestire la veste tradizionale delle "vere madri di famiglia", ma consapevole della sua incancellabile inferiorità gli darà sempre, sul loro epitaffio, il titolo di "patrono e marito", come se la prima qualità fosse indelebile e come se nemmeno l'affetto coniugale potesse cancellare questa macchia d'origine. Ecco dunque delle famiglie della mano sinistra, composte di un uomo, della sua concubina, e dei figli naturali; ma la realtà includeva combinazioni anche più irregolari di cui i giuristi non si occupavano: un uomo, le sue domestiche e dei "prediletti". Per spiegare di che si tratta bisogna cominciare col penetrare negli arcani dello schiavismo e riconoscere che l'Impero romano, come il Brasile coloniale, è stato l'impero degli incroci.

Bastardi ignorati.

Quando Vespasiano perdette la concubina istruita di cui si è parlato, si contentò di fare la siesta con l'una o l'altra delle sue numerose domestiche al suo fianco. Lo stesso poteva accadere per chiunque avesse delle schiave; l'occasione faceva la tentazione. C'era un termine per qualificare i mariti che cedevano alla facilità della cosa: ancillariolus (uno che corre dietro alle domestiche), e le mogli se ne disperavano. Un padrone portato all'abuso aveva spinto a un tal punto i suoi schiavi che lo assassinarono e per di più lo castrarono: dovevano avere delle buone ragioni. Quando la sanguinosa notizia si diffuse nella casa "le sue concubine accorsero urlando e singhiozzando". D'altra parte lo schiavismo aveva anche il suo aspetto lirico: Orazio ha cantato con accenti delicati e anche poetici le emozioni del padrone che segue con lo sguardo una delle sue giovanissime schiave non più lontana dall'età in cui potrà conoscere gli uomini, e che assapora in anticipo quel momento. In poche parole, fra i bambini che nascevano dalle sue domestiche e che accrescevano il gregge della servitù, il padrone poteva aver motivo di credere che alcuni fossero figli suoi. Solo che né lui né alcun altro doveva dirlo; la libertà, lo sappiamo, deve essere al di sopra di ogni sospetto ed essere separata dalla condizione servile da una frontiera che non lascia posto ad equivoci; a maggior ragione era escluso che il padrone si ingegnasse di riconoscere un figlio suo nel piccolo schiavo; è questa una delle tacite leggi dello schiavismo.

Un curioso costume permetteva di fare di più pur salvando le apparenze. Ai Romani piaceva avere in casa un ragazzetto o una bambina, piccolo schiavo o trovatello, che allevavano (alumnus, threptus) perché lo "coccolavano" (deliciae, delicatus) trovandolo vezzoso; lo tenevano con sé durante il pasto, giocavano con lui, ne tolleravano i capricci; a volte gli facevano impartire un'educazione "liberale", quella che, in linea di principio, era riservata agli uomini liberi. Il vantaggio di questo costume era di essere perfettamente equivoco: il prediletto può servire già da trastullo, ma anche da amasio; può essere anche una specie di figlio adottivo, senza che si debba pensare al male, e può essere ugualmente un rampollo che si favorisce in segreto; per non parlare delle pompose schiere di adolescenti che, se fossero di buona famiglia, si chiamerebbero dei paggi: ma, anche loro, sono degli schiavi.

Un amasio? Averne uno era il debole di persone importanti, di cui il popolo sorrideva rispettosamente. Bruto, l'uccisore di Cesare, ne amava uno così grazioso che uno scultore gli fece il ritratto le cui riproduzioni si vedevano dappertutto; l'amasio del terribile imperatore Domiziano e quello di Adriano, il celebre Antinoo, erano esaltati dai poeti di corte, alla maniera in cui i loro lontani successori celebreranno Mme de Pompadour. Gelose dell'amasio del marito, le mogli non tolleravano che il marito lo baciasse in loro presenza. Il marito, lungi dagli sguardi, andava più in là? Una convenzione mondana esigeva che nessuno se lo chiedesse. Questo amasio abitualmente serviva al padrone da scudiero o da coppiere: gli versava da bere, come Ganimede, amasio di Giove. Esattamente, la schiera dei "paggi" (paedagogium) era una torma di bei ragazzi che non avevano niente da fare oltre al servire a tavola, per l'incanto degli occhi e lo stile del cerimoniale. Quando il padrone usciva, seguivano in gruppo la sua portantina, come la schiera di graziosi paggi che circonda la lettiga del cancelliere Séguier in un quadro di Le Brun al Louvre.

Il momento grave della loro vita è quello in cui spuntano loro i baffi. Dato che il pretesto di un sesso ancora impreciso veniva meno e che sarebbe stato scandaloso trattare come un oggetto passivo un maschio adulto, l'amasio, in lagrime, perdeva la sua funzione: il padrone gli faceva tagliare i lunghi capelli da ragazza, con viva soddisfazione della padrona di casa. C'erano degli ostinati che mantenevano presso di sé il loro amasio anche quando aveva smesso di crescere (exoletus), ma questo era un comportamento screditato.

Il padrone può avere motivi più innocenti per deliziarsi del suo cocco. Questo può essere un semplice giocattolo con cui il padrone, a tavola, si diverte affettuosamente come con un animale domestico; a quell'epoca, infatti, i giocattoli più apprezzati sono viventi: uccelli, cani, conigli per le bambine (il gatto non era ancora domestico). Ma può anche avere per lo schiavo bambino un autentico affetto. "Accade - scrive Plutarco - che degli avversari irriducibili del matrimonio e della procreazione siano in seguito divorati dai rimpianti e piangano senza ritegno il bambino dei loro domestici o il poppante di una concubina che si ammala e muore". E non sempre perché sono convinti che il bambino sia loro figlio; essi possono soddisfare su un bambino di padre ignoto una autentica vocazione alla paternità e prendere sotto le loro ali ciò che nasce in casa; i baci di cui coprono il loro cocco non devono far pensare al male. Molto criticato dapprima, il bacio sulla bocca tra uomini in segno di fedele dedizione diventa una moda, e Marco Aurelio adolescente ne scambiava di molto affettuosi col suo precettore Frontone. Il poeta Stazio ha lasciato dei versi non meno delicati sulla morte di un bambino che amava a tal segno da averlo affrancato al momento della nascita: "Appena nato ha rivolto a me il suo vagito; ne sono stato avvolto e penetrato; gli ho insegnato io il significato delle parole, l'ho consolato dei suoi bobò e delle sue pene all'età in cui camminava carponi, e io mi chinavo per prenderlo fra le braccia e dargli dei baci; finché è stato vivo non ho desiderato figli". Sono i suoi versi migliori. È lui il padre del bambino? Non è certo; il gusto della paternità doveva manifestarsi in forma più appassionata su un bambino privo d'importanza sociale che sul figlio legittimo, che andava allevato rigidamente, come continuatore della famiglia e segreto nemico dell'attuale padrone della sua futura eredità. Tuttavia, in altri poemi del medesimo Stazio o di Marziale il prediletto o la prediletta sono indubbiamente segreti rampolli del padre di famiglia. Del resto sono trattati come uomini liberi: vestiti come principi, coperti di gioielli, non escono senza un seguito; l'unica cosa che non hanno è l'abito degli adolescenti nati liberi (praetexta) : il poeta ha cura di precisarlo; questi figli sono degli schiavi affrancati e devono restare tali.

L'inferno familiare dei liberti.

Senza dubbio, ma di chi il prediletto sarà lo schiavo affrancato? Ci si perdoni questo culto della precisione: sta per farci penetrare in un altro girone dell'inferno, quello delle relazioni di parentela incongrue tra liberi.

Dunque, il padrone ha fatto fare un bambino alla sua domestica. Supponiamo che affranchi la madre; troppo tardi: concepito da una schiava, il bambino nascerà schiavo del padre. E se affranca il neonato? Questo piccolo schiavo affrancato avrà per patrono il padre naturale. Ma potrà accadere in seguito che la madre, ricca schiava affrancata, ricompra il proprio figlio dal padre; avrà allora il proprio figlio per schiavo o per liberto; neppure era raro il caso che per pietà il figlio ricomprasse la madre rimasta schiava: la madre sarà in tal caso la schiava o la liberta del figlio. Gli epitaffi e i testi giuridici mostrano che, lungi dall'essere teoriche, queste situazioni erano molto frequenti. Partendo di qui tutto diventava possibile: che il figlio, diventato liberto di sua madre, abbia a sua volta per schiavo suo padre che avrà ricomprato, o anche che il fratello sia il liberto del fratello... Ammettiamo senz'altro che il sentimento familiare si sia fatto sentire più delle situazioni giuridiche; resta il fatto che questo sentimento aveva da lottare contro l'autorità che il diritto conferiva a colui che aveva ricomprato il proprio padre o il proprio figlio, contro il ricordo del pesante sacrificio finanziario a cui si era sobbarcato per questo riscatto, contro le regole del diritto di successione. La vita familiare degli antichi schiavi doveva essere un inferno di conflitti, di ambivalenza, di risentimenti; il padre non perdona al figlio di averlo schiacciato col suo beneficio, e il figlio non gli perdona di comportarsi come un ingrato.

Gli schiavi affrancati di cui parliamo, in genere, non vivono più nella casa dell'antico padrone, pur continuando a venire a rendergli omaggio a domicilio. Sistemati per conto proprio come artigiani, bottegai o negozianti, formano una percentuale della popolazione totale che si conterebbe sulle dita di una mano sola, ma che è socialmente molto vistosa ed economicamente molto importante. Se non tutti i bottegai sono degli schiavi affrancati, in compenso tutti gli schiavi affrancati sono bottegai o commercianti. Il che conferiva all'intero gruppo degli schiavi affrancati una fisionomia propria, adatta ad attirargli l'odio che si porta a un gruppo di sfruttatori del popolo dalle mani rapaci. Tanto più che questi antichi schiavi erano più ricchi, e qualche volta in misura notevole, della maggior parte della popolazione libera, che si vedeva umiliata dalla prosperità di individui che non erano nati liberi; mal si tollerava un'opulenza che in un signore sarebbe apparsa legittima e degna di ammirazione. La categoria dei liberi si trova in una situazione ambivalente: essi sono a un tempo superiori ed inferiori rispetto alla massa. In privato ne soffrono e di conseguenza si sono creati dei costumi propri, su cui occorre spendere una parola.

Sembra, per esempio, che gli schiavi affrancati vivessero più spesso in stato di concubinaggio che in stato matrimoniale; è questa la conclusione a cui si può arrivare dopo aver confrontato gli argomenti di Plassard e di Rawson. La ragione non stava evidentemente nell'inferiorità sociale della compagna. Durante gli anni di schiavitù molti schiavi avevano vissuto la vita di coppia, soprattutto i più fortunati, amministratori di un grande proprietario o schiavi imperiali, ossia giovani funzionari. Si poteva chiamare concubina la domestica che aveva così un compagno abituale. Quando questa domestica e il suo compagno sono entrambi liberi, la loro unione, divenuta un'unione tra persone libere, dovrà essere presa in considerazione e ritenuta onorevole. C'è solo il fatto che alla coppia sono nati dei figli prima che entrambi fossero affrancati, e questi rampolli sono sia dei bastardi sia degli schiavi del proprietario della madre; anche se i due schiavi affrancati contraessero regolare matrimonio, il padre non potrebbe riconoscere il figlio naturale; e, anche se ricomprassero il loro figlio schiavo dal padrone, non potrebbero farne il loro figlio, ma solo il loro liberto. Ecco ad Ancona la tomba del liberto Tizio Primo che divenne un

personaggio in vista nella sua città; talché ha chiesto allo scultore di ritrarlo vestito della toga divenuta abito da cerimonia; a destra ha fatto scolpire la sua "concubina" (è la parola esatta che usa l'epitaffio) , che è una donna libera il cui nome è Lucania Benigna, senza dubbio una schiava affrancata; questa tiene in braccio una bimbetta che si chiama Cloe e, poiché non ha altro nome, si tratta di una schiava: è nata quando la madre era solo una semplice domestica. Il padre naturale non ha potuto fare di più per lei che prenderla come "tesoruccio" (delicium), e l'epitaffio non le dà altro titolo: la natura e l'affetto sono impotenti davanti alla legge. A destra un'altra schiava affrancata (la cosa non deve sorprendere: le tombe di famiglia rientravano nelle consuetudini). Non si riesce a vedere l'interesse che questa coppia avrebbe avuto a convolare a legittime nozze; ed ecco una seconda varietà del concubinaggio che deriva da una indifferenza nei confronti del matrimonio.

L'inferno sociale dei liberti.

Da ogni parte si trova ciò che costituisce il tormento degli schiavi affrancati, la loro insicurezza circa il loro vero posto in seno alla società; la scala delle condizioni sociali non si confondeva con la gerarchia fissata dal diritto e i liberti si collocano in questo scaglionamento. Soffrono di una mancanza di legittimità. Hanno la vita lussuosa che la loro opulenza consente; a Roma le tombe lussuose, con ritratti scolpiti, se non appartenevano ai nobili, appartenevano a loro; con le loro vesti, coi loro clienti, coi loro schiavi ed i loro propri liberti, coi loro pranzi, imitano la buona società, ma con l'impossibilità di penetrarvi perché, in quanto cittadini a metà, non ne hanno il diritto. Il Satiricon di Petronio dipinge con lucidità crudele la loro esistenza fatta tutta di imitazione. La loro incultura (i bambini schiavi non fanno studi) tradisce per sempre la loro umile origine. Non sono dei parvenus, come si dice, ma piuttosto delle persone venute dal nulla, a cui la tara d'origine impedisce di forzare le porte della buona società: la barriera che separava le situazioni fissate dal diritto lo impedisce. E la buona società trova che l'imitazione che fanno di essa è sempre un fallimento e tradisce in modo ridicolo la loro pretesa e la loro tara: così, a degli snob si contrappongono degli snob e mezzo. Il peggio si è che neanche costituiscono una classe sociale degna di questo nome, che potrebbe rafforzarsi nell'umile fierezza dei propri caratteri specifici; non potrebbero infatti fondare delle dinastie borghesi: la condizione giuridica di liberto riguarda solo la prima generazione: il figlio dello schiavo affrancato è un cittadino in tutta l'estensione del termine. Non confondiamo con una classe sociale ciò che è solo un gruppo instabile. Meglio ancora, la classe elevata, a Roma, si rinnovava in gran parte per l'ingresso di figli di ricchi liberti e di figli di liberti imperiali: persino parecchi senatori avevano dei nonni liberti. Le possibilità di ascesa sociale, tutto considerato, erano molto meno trascurabili per gli schiavi che per gli uomini nati liberi, ma poveri.

Le possibilità di promozione sociale dei liberti derivavano dalla loro ricchezza; questa ricchezza era dovuta alla loro vocazione per le attività bottegai e questa vocazione, a sua volta, si spiega con le condizioni in cui erano stati affrancati; piccoli fatti come questi, con le loro conseguenze spesso inattese, spiegano una struttura sociale quanto e più dei rapporti di produzione. I nobili romani preferivano i loro liberti ai concittadini poveri perché, come vedremo, i primi continuavano ad esser loro fedeli e c'era il fatto che li conoscevano personalmente. Che cosa poteva spingere un padrone ad affrancare i suoi schiavi? Almeno tre cose. Lo schiavo è moribondo e gli si vuol dare la consolazione di morire libero e di sapere che avrà diritto alla sepoltura degli uomini liberi. Alla loro propria morte i padroni affrancano d'un sol tratto, per testamento, alcuni dei loro servitori, o anche tutti, per lasciar loro la libertà a guisa di legato, a quel modo che distribuiscono legati a tutti gli altri fedeli. Inoltre, essendo il

testamento una specie di manifesto, il padrone vi dà così prova di essere stato un buon padrone e di aver dato agli schiavi quella libertà che era la cosa da loro più desiderata. Infine, spesso si tratta di una transazione finanziaria; il padrone fa degli affari per mezzo di uno schiavo che interessa al ricavato e si accorda con lo schiavo per vendergli la libertà a un prezzo convenuto. Oppure la libertà è una ricompensa per cui lo schiavo continuerà ad occuparsi degli affari del suo padrone con la dignità di un liberto. Sembra che di rado, al momento in cui venivano affrancati, gli schiavi fossero buttati allo sbaraglio senza qualche risorsa; quando, morendo, affranca dei vecchi servitori meritevoli, il testatore lascia loro una terra o una pensioncina (alimenta), come si faceva un tempo tra noi; l'avvenire di uno schiavo che è negli affari è già assicurato. Infine, suppongo che parecchi schiavi affrancati non lasciassero la casa, che continuassero ad abitarvi, per farvi ciò che vi facevano da sempre, ma con una maggior dignità. Altri sono inviati ad esercitare altrove un mestiere o un commercio di cui divideranno gli utili col vecchio padrone, per pagargli la libertà che ha venduto loro. Tutti gli accomodamenti possono essere presi in considerazione. Resta il fatto che forse nella maggior parte dei casi si affrancavano solo quegli schiavi che erano in grado di guadagnare denaro. C'è un'eccezione: il tesoriere che maneggia i capitali del suo padrone non è mai affrancato, nemmeno se il padrone è l'imperatore in persona e se lo schiavo è il grande tesoriere dell'Impero; la libertà, questa promozione che toccava ai funzionari imperiali a un certo punto della loro carriera, non è fatta per lui, perché lo si vuol poter mettere alla tortura se attinge alla cassa del padrone, ed esercitare su di lui il diritto di giustizia privata.

Certi liberti restano dunque nella casa, al servizio dell'antico padrone; altri, invece, si trovano collocati altrove, per conto proprio e sono completamente indipendenti. Tuttavia, nell'uno come nell'altro caso, gli schiavi affrancati serbano un legame simbolico con la casa del loro padrone divenuto loro "patrono"; sono tenuti a venire a rendere ossequio (obsequium) a questo patrono che ci tiene molto. Gli devono questo ossequio per ringraziarlo del beneficio che ha fatto loro liberandoli dalla schiavitù; se trascurano questo dovere di gratitudine (a cui è materialmente difficile costringerli) per universale voce di popolo saranno stigmatizzati come "liberti ingrati": era, questo, uno dei grandi temi d'indignazione dei Romani, uno dei grandi problemi del tempo. Gli schiavi affrancati non dovevano uscire dalla casa se non per circondarla di un'aureola di ossequio che dimostrerebbe a tutti la sua grandezza; identico il ruolo dei "clienti". E ora dobbiamo parlare di questo strato esterno della casa.

I Romani erano fortemente divisi fra la loro concezione civica della società e la loro concezione di una società fondata su una relazione di fedeltà da uomo a uomo. Da un lato, la libertà doveva essere al di sopra di qualunque sospetto: un padrone non deve far pesare degli obblighi su quella dello schiavo che affranca; dall'altro, questo schiavo affrancato deve qualcosa al suo antico padrone e resta per sempre il suo fedele. Diversamente il padrone avrà ragione di punirlo come potrà, radiandolo dalla lista dei suoi legatari, vietando che lo si seppellisca nella tomba di famiglia. O anche somministrandogli una scarica di legnate; in linea di principio, non si deve levar la mano su un uomo libero; tuttavia "neanche si potrebbe tollerare che un individuo, che ancora ieri era solo uno schiavo, venisse a lamentarsi del suo padrone che gliele ha date, lo ha un po' picchiato o gli ha inflitto una correzione". Dopo tutto, il bastone è un simbolo! In compenso gli interessi di famiglia e di danaro di una libertà, anche recentissima, saranno sacri; un patrono non deve esigere un lavoro maggiore di quanto era stato pattuito, né affiancare alla liberazione clausole così pesanti che renderebbero l'antico schiavo libero solo di nome; non può far promettere a un liberto di non sposarsi o di non aver figli per conservare i suoi diritti sulla successione; e

neanche può, almeno in via generale, vietargli di fare lo stesso mestiere che fa lui diventando suo concorrente.

Clientela.

Materialmente libero nei limiti della convenzione secondo cui è stato affrancato, l'antico schiavo resta simbolicamente sotto il dominio del suo patrono e i Romani che avevano il gusto di ciò che si può assimilare al paternalismo, ripetevano che un liberto ha dei doveri di figlio nei confronti dell'antico padrone, il cui nome di famiglia è diventato il suo; ha verso di lui i doveri della "pietà". L'obbligo dei liberti di venire due volte al giorno alla casa del padre di famiglia, per salutarlo, la mattina e la sera, era caduto in disuso. In compenso la pietà voleva che venissero a fare delle visite di riguardo, e la cistellaria mette in evidenza tutto il carattere stridente della scena: il liberto è esasperato sentendo pesare su di sé un potere che non può più costringerlo, ma che si sopravvive; il patrono, dal canto suo, sa che il suo tempo è passato, che il liberto lo odia, perché ancora lo teme, e ciò lo porta a darsi più che mai delle arie. Queste relazioni troppo prolungate erano anche più pesanti quando lo schiavo aveva ottenuto la libertà in cambio di determinati lavori che eseguirebbe, a liberazione avvenuta, per conto del suo patrono (*operae libertorum*). A quel che pare un liberto non era tenuto come i clienti a fare al patrono una visita protocollare al principio di ogni giornata (*salutatici*); in compenso era spesso invitato a pranzo e a tavola si trovava a non esser lontano da quei medesimi clienti. Fra queste due specie diverse di fedeli, a quel che si dice, i battibecchi a tavola non erano rari: un cliente povero non si rassegna a tollerare la concorrenza presso il padrone di un antico schiavo facoltoso; i poeti Giovenale o Marziale, ridotti a fare la corte ai grandi per vivere, odiano sia i ricchi liberti che i clienti di nazionalità greca, perché di entrambi subiscono la concorrenza.

Con "la corte che gli fanno i suoi clienti e i suoi liberti operosi e non ingrati", come dice Frontone, una casa brilla sulla scena pubblica della notorietà, condizione necessaria e sufficiente perché sia giudicata degna di appartenere alla classe dominante. "Ho avuto molti clienti", scrive uno schiavo affrancato divenuto ricchissimo per illustrare la sua riuscita. Che cos'è un cliente? È un uomo libero che viene a fare la corte al padre di famiglia e che si proclama a gran voce suo cliente; è ricco o povero, potente o tutto il contrario, talvolta più potente del patrono che viene a salutare. Se ne possono contare almeno quattro specie; ci sono quelli che vogliono fare una carriera pubblica e che contano sulla protezione del loro patrono; ci sono uomini d'affari a cui il patrono gioverà sul piano degli interessi con la sua influenza politica, tanto più volentieri in quanto spesso se la intende con loro; ci sono dei poveri diavoli, poeti, filosofi, che spesso per vivere hanno solo le elemosine del patrono (fra questi molti Greci) e che, non essendo gente del popolo, troverebbero disonorevole lavorare, invece di vivere della protezione dei grandi; infine ci sono quelli che sono abbastanza potenti per appartenere alla medesima cerchia del patrono e per poter quindi aspirare a buon diritto ad essere ricordati nel suo testamento, in segno di ringraziamento per il loro omaggio (fra di loro si troveranno tanto i maggiori personaggi dello Stato come dei liberti dell'imperatore, onnipotenti amministratori): un ricco vecchio senza discendenza aveva molti di questi clienti.

Ecco la folla molto composita che ogni mattina faceva in buon ordine la coda davanti alla porta del patrono, all'ora in cui canta il gallo e in cui si alzavano i Romani. Sono alcune decine, a volte alcune centinaia. Notabilità di quartiere sono ugualmente assediate, ma da folle più piccole; lontano da Roma, attraverso le città, i pochi notabili più potenti del luogo hanno anche loro la loro clientela. Che un uomo ricco o influente sia circondato di protetti e di amici interessati non stupisce affatto; ma presso i

Romani questa evidente realtà era divenuta un'istituzione e un rito. Le persone dappoco, scrive Vitruvio, sono quelle che fanno visite e che non ne ricevono. Quando si era cliente di qualcuno non si mancava di proclamarlo a gran voce, per vantarsene e per rendere manifesta l'influenza del patrono; ci si qualificava come "cliente di un Tale", "in rapporti familiari con la casa del Tal Altro"; se non si è gente qualunque si farà elevare a proprie spese una statua del patrono su una pubblica piazza, o anche nella casa del patrono stesso; l'iscrizione, alla base, enumererà le funzioni pubbliche del patrono, di cui ci si dichiarerà in tutte lettere cliente. Un patrono bonario protestava in simili casi che la parola amico sarebbe stata più appropriata; tanto che "amico" diventò sinonimo lusinghiero di cliente.

Il saluto mattutino è un rito; mancarvi avrebbe significato sconfessare il vincolo di clientela. Si fa la coda in abito da cerimonia (toga); ogni visitatore riceve simbolicamente una specie di mancia (sportula) che permette ai più poveri di comprarsi da mangiare per quel giorno; del resto la mancia in origine era una pura e semplice distribuzione di cibi... I clienti sono ammessi in anticamera in base a un ordine inderogabilmente gerarchico in cui si riconoscono i ranghi dell'organizzazione civica; lo stesso accade nei pranzi, dove le diverse categorie civiche dei convitati si vedono servire piatti diversi e vini di qualità diversa, secondo la rispettiva dignità; tutto sottolinea la gerarchia. In altre parole, il padre di famiglia non riceve i saluti individuali di un certo numero di amici: ammette piuttosto nella sua casa una parte della società romana, che fa il suo ingresso in blocco, coi suoi gradi e le sue disparità pubbliche, e su cui esercita un'autorità morale; pertanto la sa sempre più lunga dei suoi clienti: "Un ricco patrono - scrive Orazio - vi detta legge come farebbe una buona madre, ed esige da voi più saggezza e virtù di quanto non ne abbia lui stesso".

Autorità morale.

La potenza economica che la famiglia esercita sui suoi contadini, legati dal loro contratto di mezzadria, comporta del pari un'autorità morale. Al tempo delle persecuzioni della Chiesa, i proprietari cristiani che, per paura, si decidevano a sacrificare agli idoli trascinavano con sé in quest'apostasia i loro fattori e clienti (amici) che, come loro, sacrificavano; altri padroni, con un colpo di bacchetta magica, convertivano tutti gli abitanti della loro proprietà, decidendo che ormai il culto rustico che celebravano i loro contadini sarebbe offerto al vero Dio, facendo demolire il santuario pagano che era stato innalzato sulle loro terre ed innalzando al suo posto una chiesa. L'aureola di prestigio che circonda la casa è anche zona di autorità. Tre secoli prima Catilina aveva trascinato i suoi mezzadri nella sua insurrezione contro il Senato; e Cicerone, al momento della sua partenza per l'esilio, aveva avuto la consolazione di sentire i suoi amici mettere al suo servizio "la propria persona, i figli, gli amici, i clienti, i liberti, gli schiavi, i beni".

La famiglia esercita un potere materiale e morale su quelli che la compongono e su quelli che la circondano; ora, nello spirito di tutti, questo potere su questa piccola cerchia la qualifica anche come membro della classe che governa ciascuna città, anzi l'Impero nel suo complesso. Anche a Roma, scrive Tacito, "la parte sana della popolazione vedeva tutto con gli occhi delle grandi case". Essere ricco ed esercitare autorità su una piccola cerchia (il che era la stessa cosa) qualificava anche politicamente. Non che, evidentemente, la coscienza collettiva avesse subito materialmente il potere che ogni casa esercitava nel suo ristretto ambito! Si trattava di un'idea sottintesa che assicurava la transizione: governare gli uomini non è una funzione specializzata, ma l'esercizio del diritto naturale che hanno gli animali di grossa taglia di comandare ai più piccoli. Dato che la grandezza sociale e la legittimità politica andavano di pari passo, l'esercizio delle funzioni pubbliche non era un'attività

specializzata, come presso di noi; presso di noi anche se a governare sono "duecento famiglie", esse non seggono in persona sui banchi del Parlamento. Mentre nel mondo romano i nobili ed i notabili componevano fisicamente il Senato e i Consigli di tutte le città. Anche se in queste assemblee il numero dei seggi era limitato e non tutti i notabili potevano trovarvi posto.

Potere sociale e potere politico: c'è poi un'altra cosa che va tenuta presente, una cosa che ha carattere più o meno generale: chiunque abbia un gran nome deve essere presente in tutto ciò che interessa la gente e deve svolgervi un ruolo onorifico. È uno degli aspetti più anodini di quel fenomeno polimorfo che era la clientela.

L'Impero romano, questo governo indiretto, era una federazione di città autonome; ogni membro della nobiltà, fosse senatore o cavaliere, era tenuto a ricevere o a meritare il titolo di patrono di una di queste città o, se possibile, di più d'una. Non era, di fatto, nulla più di un titolo onorifico; aveva la sua causa o la sua conseguenza in qualche beneficio o servizio che doveva alla città: versare una somma al Tesoro municipale, innalzare o riparare un edificio, difendere la città in tribunale in qualche lite di frontiera. In compenso il patrono poteva ostentare nella sua anticamera una lettera ufficiale molto onorifica che la città gli indirizzava; i suoi lutti di famiglia diventavano avvenimenti pubblici: la città che era sotto il suo patronato, immancabilmente da lui informata, gli indirizzava in risposta un decreto consolatorio; se andava nella città vi veniva ricevuto ufficialmente e vi faceva un ingresso solenne, alla maniera di un sovrano. La clientela delle città era così una delle carriere aperte a questa ambizione di riconoscimenti simbolici; anche le innumerevoli associazioni (collegia) in cui la gente del popolo si riuniva per i piaceri della convivialità avevano i loro nobili patroni; l'oggetto principale di queste associazioni era il banchettare; il patrono non ci guadagnava altro effettivo potere che, forse, di decidere il menù del festino che offriva a sue spese. L'ambizione per i simboli è stata una delle passioni dominanti del mondo greco- romano. Una qualunque celebrità non potrebbe uscir di casa senza un corteo; attori comici e cocchieri del Circo si facevano seguire da una folla di ammiratori autorizzati, e lo facevano persino certi medici, quando si trasformavano in vedettes della loro arte.

Salvo qualche sfumatura regionale, l'Italia è il paese della clientela. Nei paesi greci si subiscono come ovunque l'influenza, la potenza economica e le grandi relazioni dei ricchi, naturali alleati dei Romani padroni del paese. Potenti personaggi tiranneggiano episodicamente la loro città. In compenso le pompe, le vanità e i saluti della clientela vi sono ignorati. Gli schiavi affrancati non tengono i primi posti (ad Atene sono loro che compongono per metà quella folla di cittadini a mezzo servizio che nel loro epitaffio non fanno menzione del demos) e non fanno corona intorno all'antico padrone. In compenso il mecenatismo, questa rovinosa ambizione per i simboli, vi regnava anche più che in Italia, dove l'esempio era venuto dai Greci; i moderni lo chiamano "evergetismo".

Capitolo quinto.

DOVE LA VITA PUBBLICA ERA PRIVATA.

Che cosa possiede un Romano? Che cosa perde se viene mandato in esilio? Il suo patrimonio, sua moglie, i suoi figli, i suoi clienti e anche i suoi "onori": Cicerone e Seneca lo ripetono; gli "onori" sono le cariche pubbliche, in genere annuali, di cui è stato rivestito e il cui ricordo resta un fatto acquisito, come una specie di titolo di nobiltà. I nobili romani hanno avuto un senso spiccato dell'autorità e della maestà del loro Impero, ma hanno ignorato ciò che noi chiamiamo il senso dello Stato o il servizio pubblico. Non avevano chiara la distinzione tra funzioni pubbliche e dignità privata, tra finanze pubbliche e risorse personali. La grandezza di Roma era proprietà collettiva della classe che governava la città e del gruppo senatoriale dirigente; del pari, ciascuna delle migliaia di città che, autonome, costituivano il tessuto dell'Impero apparteneva ai notabili locali.

Cooptazione.

In queste città, come a Roma, il potere spetta in forma legittima a questa élite che lo governa e che si distingue per la sua opulenza: solo questa élite è qualificata per giudicare quali famiglie devono essere accolte nel suo seno. I criteri legali, come l'elezione o il possesso di una determinata fortuna, non sono che una condizione illusoria, necessaria, ma del tutto insufficiente; se la fortuna fosse stata il vero criterio, per un solo senatore ci sarebbero state migliaia di possidenti che avrebbero potuto coltivare l'ambizione di entrare al Senato. La realtà della vita politica risiedeva nella cooptazione: il Senato era un club che decideva se un uomo aveva, sotto un particolare profilo sociale, le qualità che lo rendevano degno di essere ammesso nel suo seno e se avrebbe apportato il suo contributo al prestigio collettivo di cui partecipavano i membri del club. Solo che la cooptazione non era effettuata direttamente dal corpo dei senatori; passava attraverso una delle numerose reti del clientelismo politico. Le funzioni pubbliche erano trattate come dignità private e l'accesso a queste dignità passava attraverso un legame di fedeltà privata.

Dimenticando che Roma non è uno Stato moderno, troppi storici hanno scambiato questi antichi principi con una perversione dei principi moderni; hanno gridato che a Roma la corruzione, le bustarelle, il clientelismo erano dappertutto, oppure non ne hanno parlato del tutto, ritenendo che questi "abusi" avessero soltanto un interesse aneddotico. Secondo i moderni, un uomo pubblico non serve più veramente lo Stato se profitta delle sue funzioni per riempirsi le tasche o se antepone all'interesse generale le sue ambizioni personali. Ma questo significa dimenticare che lo Stato moderno non è la sola forma efficace di potere: un racket o una mafia lo sono altrettanto. La mafia che protegge e sfrutta gli immigrati italiani di una grande città americana o i lavoratori immigrati di una città francese adempie una funzione "pubblica"; amministra la giustizia fra questi nuovi arrivati e li protegge contro il resto della popolazione, per solidarietà nazionale; deve dedicarsi ai suoi compatrioti perché altrimenti perderebbe qualunque credito; fa il loro bene e perciò paternamente li comanda. Adempie tanto più coscienziosamente alla sua funzione in quanto il danaro che estorce ai suoi protetti è estorto col criterio che chi protegge controlla e chi controlla ruba. Come un vecchio Romano, l'ultimo "padrino" mafioso fa nobili discorsi sulla sua dedizione alla causa comune e intende che la relazione che ha con ciascuno dei suoi protetti sia personale ed improntata a fiducia. Un nobile romano, anche un semplice notabile, somigliava più a questo "padrino" che a un funzionario in carica; arricchirsi attraverso un servizio pubblico non ha mai impedito di proporsi il servizio pubblico come ideale; il contrario sarebbe sorprendente.

Il funzionario integro è una singolarità dell'Occidente moderno: a Roma chi sta più in su depreda i suoi subordinati, come accadeva anche nell'impero cinese o in quello turco, in cui tutto funzionava sulla base delle bustarelle, e che nondimeno hanno dato prova di una capacità di dominio ultrasecolare. L'esercito romano, pur avendo dei curiosi costumi, non era per questo meno efficiente: "I soldati romani pagavano tradizionalmente una certa somma ai loro ufficiali per essere esentati dal servizio, tanto che un quarto o quasi degli effettivi di ciascun reggimento, se ne andava in giro bigheggiando o poltriva nella stessa caserma: purché l'ufficiale avesse intascato la sua bustarella [...] I soldati si procuravano il denaro necessario con furti, atti di banditismo o lavori normalmente destinati agli schiavi. Se un soldato era un po' più ricco, il suo ufficiale lo opprimeva a forza di corvées e di colpi, fino a che non veniva pagato per concedergli la dispensa"; si crederebbe di leggere, non Tacito, ma le *Nouvelles asiatiques* di Gobineau. Ogni funzione pubblica era un racket dove i capi facevano pagare i loro dipendenti e dove, tutti insieme, sfruttavano quelli che amministravano: così fu al tempo della grandezza di Roma e a quello della sua decadenza.

La più modesta funzione pubblica (militia), quella di cancelliere o di semplice apparitore, veniva venduta dal precedente titolare al candidato alla successione, poiché si trattava di una specie di rendita che fruttava delle bottiglie di vino; il nuovo arrivato doveva inoltre versare un sostanzioso *pourboire* (sportula) al suo capoufficio. Nel Basso Impero i più alti dignitari designati dall'imperatore ne versarono uno al... Tesoro imperiale; fin dagli inizi dell'Impero ogni dignità di cui si riteneva che fosse l'imperatore stesso a designare il dignitario, consolato o semplice grado di capitano, comportava per l'eletto il dovere morale di lasciare un legato al sovrano suo benefattore, per non incorrere nel rischio di vedere il suo testamento annullato per ingratitudine e la sua successione confiscata a vantaggio del Tesoro imperiale. E, poiché ogni nomina era fatta su raccomandazione di "patroni" ben visti a corte, le raccomandazioni (suffragio) si vendevano o almeno si pagavano; se il patrono mancava di parola, la vittima non esitava a portarlo in giudizio. C'erano dei mediatori (*proxenetae*) che si specializzavano nelle transazioni di raccomandazioni e di clientele (*amicitiae*), ma la loro professione era screditata.

All'insegna della bustarella.

Ognuno tosa le sue pecore. Gli uffici militari che svolgevano nelle campagne funzioni di sicurezza e funzioni amministrative si facevano votare delle gratificazioni (*stèphanos*) dalle borgate. Ogni funzionario si faceva ungere per eseguire la minima pratica; la necessità di tosare gli animali senza spellarli troppo fece dividere la pera in due: le bustarelle finirono con l'essere tradotte in regolari tariffe e il prezzo fisso di ciascuna pratica fu indicato negli uffici. Gli amministrati avevano cura di presentarsi a un funzionario o a un alto dignitario con un regalo in mano; dopo tutto con questo si riconosceva con un simbolo sostanzioso la natura superiore dei capi sui governati. Alle bustarelle si aggiungevano le estorsioni praticate dagli alti mandarini. Dopo la conquista romana della Gran Bretagna l'amministrazione militare obbligava le tribù sottomesse a portare la quantità dovuta di grano a granai pubblici lontanissimi, poi si faceva pagare il permesso di consegnarla a granai più vicini. Esigere dei tributi illegali era la gran fonte di guadagno dei governatori di provincia che compravano il silenzio degli ispettori imperiali e partecipavano agli utili coi loro ufficiali e coi loro capiufficio. Il potere centrale lasciava fare; gli bastava di percepire quanto gli era dovuto. Mettere a sacco le province di cui si era governatori, ecco, dice Cicerone, "la via senatoriale per arricchirsi"; un caso fenomenale come quello di Verre, che sfruttò sistematicamente la sua provincia di Sicilia e vi fece regnare un terrore sanguinoso è

paragonabile al gangsterismo di Stato di certi presidenti di paesi dell'America Centrale, Duvalier, Batista, Trujillo. Su scala minore, il principio del governo di provincia come impresa economica privata si mantenne nel corso di tutto l'Impero. Non se ne faceva mistero. I poeti erotici aspettavano impazienti che i mariti lasciassero la moglie per andare ad arricchirsi lontano durante un anno di provincia; dal canto loro, facevano professione di vivere solo per l'amore e di non curarsi né della carriera né di far fortuna, che era poi la stessa cosa. L'arricchimento si faceva in parte a spese dei fondi pubblici; un governatore riceveva delle colossali spese forfettarie di missione, di cui non rendeva mai conto e, sotto la Repubblica, queste spese rappresentavano la massima parte del bilancio dello Stato. Per il rimanente il governatore, oltre alle estorsioni, faceva degli affari; l'ultimo secolo prima dell'era volgare ha visto i commercianti italiani impadronirsi di tutte le piazze economiche dell'Oriente greco con l'aiuto interessato dei governatori destinati laggiù. Ecco perché i governatori romani appoggiavano i mercanti romani: si trattava di corruzione e non di "imperialismo economico".

Fino al secolo scorso arricchirsi governando è stato ritenuto onesto. Nella Chartreuse de Parme, quando il conte Mosca lascia il ministero può offrire al granduca una prova folgorante della sua onestà: entrato in carica con 130.000 franchi, al momento di ritirarsi ne possiede soltanto 500.000. Cicerone, dopo un anno di governo di una provincia, non vi guadagnò che l'equivalente di un miliardo dei nostri centesimi e poté gloriarsene: era proprio poco. Gli antichi sistemi amministrativi di comune con ciò che noi chiamiamo amministrazione non hanno che il nome. Per millenni i sovrani per estorcere le imposte e per fiaccare le popolazioni si sono serviti di una mafia o racket che va sotto il nome di amministrazione, esattamente come i re di Francia sotto specie di marina da guerra accordavano il loro brevetto a pirati che chiamavano corsari e che dividevano con loro gli utili delle loro imprese. Non si serviva lo Stato; si serviva allo Stato e si serviva a se stessi; questa concezione può esser degna di biasimo, ma, psicologicamente, un corsaro non è un ufficiale di marina corrotto.

L'importante non era di essere integro, ma di aver tatto, a somiglianza di un commerciante che non deve lasciar credere alla clientela di vendere nel proprio esclusivo interesse. Ora, mentre i governatori servono a se stessi servendo l'imperatore, le popolazioni oppresse vogliono credere che questi padroni le opprimano per il loro bene. "Sii obbediente e il governatore ti amerà", scrive san Paolo. Bisogna dunque arricchirsi senza impedire con atteggiamenti troppo palesi la possibilità di questa convinzione; l'interesse dei funzionari ai benefici del potere non deve smentire il disinteresse del potere in se stesso. Di tanto in tanto un processo pubblico dava un esempio, e la testa del governatore cadeva, o per lo meno la sua carriera era finita: quest'uomo inetto aveva dimostrato sentimenti cinicamente interessati; si era scoperta una lettera in cui scriveva all'amante: "Allegría! Allegría! Torno a te liberato dai miei debiti dopo aver messo in vendita la metà dei miei amministrati" (è una delle tre o quattro lettere d'amore che ci sono pervenute dall'Antichità). Quanto all'imperatore stesso e ai suoi alti funzionari dimostravano il disinteresse del potere sconfessando i loro sottoposti; l'imperatore biasimava a gran voce il fisco che altro non era se non l'esattoria dei domini imperiali, di tanto in tanto dava peso a una supplica dei contadini che si lamentavano con lui delle esazioni dei suoi agenti ed emetteva periodicamente un editto che sopprimeva la corruzione. "Le mani dei funzionari cessino di essere rapaci; ripeto, smettano", scriveva. Quanto agli alti funzionari, stabilivano le tariffe delle bustarelle e questo si risolveva in una legalizzazione.

La "dignità".

Funzionari, militari e governanti non si sentivano membri di corpi che, appunto, per spirito di corpo erano tenuti a difendere la loro reputazione; ritenevano di appartenere a una élite specializzata, in quanto superiore in tutto e per tutto. A stabilire dei gradi fra gli individui che la compongono sono le cariche pubbliche più o meno elevate che hanno rivestito nell'apparato statale o, nel caso dei notabili, in una di quelle migliaia di città autonome che formavano il tessuto dell'Impero. Un uomo che ricopriva una carica diceva a se stesso: "Servendo l'imperatore o la mia città, con questa carica di un anno, ho definitivamente accresciuto la mia "dignità" e quella della mia casa, e in veste ufficiale figurerò nella galleria dei miei antenati". La "dignità", ecco la grande parola! Non era una virtù degna di rispetto, ma un ideale aristocratico di gloria; ogni grande si appassiona per questa dignità che possiede, come il Cid si appassiona per il suo punto d'onore. La dignità si conquista, si aumenta e si può perdere. Cicerone esiliato si dispera: la sua dignità se ne è andata, non è più nulla; ed eccolo richiamato dall'esilio: la sua dignità gli è restituita. Dato che questa dignità pubblica era una proprietà privata, si ammetteva che chi aveva coperto una carica pubblica se ne gloriasse e difendesse il suo bene tanto legittimamente come un re la sua corona: era scusato; nessuno poté prendersela con Cesare quando passò il Rubicone, marciò contro la patria e la fece piombare nella guerra civile: il Senato aveva preteso di sminuire la sua dignità, benché Cesare gli avesse fatto sapere che preferiva la sua dignità a tutto, anche alla propria vita. E neppure si può biasimare il Cid per avere, per salvare il suo onore, ucciso in duello il miglior generale del suo re.

L'appartenenza alla classe di governo si riconosceva da certi caratteri esteriori; la distinzione delle maniere non era la caratteristica principale in questa società poco mondana. Meno estetizzanti dei Greci, i Romani sarebbero stati piuttosto diffidenti nei confronti dell'eleganza a cui non attribuivano nessun valore sociale. La gravità del costume e del linguaggio dimostravano meglio l'autorevolezza della persona; ogni notevole deve essere inoltre riconoscibile dalla sua buona cultura (*pepaidèu- menos*), che culmina nella cultura letteraria e nella conoscenza della mitologia. Si preferiva nominare senatore o anche capo di un ufficio persone note per la loro cultura, con il pretesto che saprebbero stendere in una bella prosa i documenti ufficiali: le scuole di retorica divennero vivai di amministratori perché la cultura rialzava ai suoi propri occhi il complesso della classe governante. I primi Greci che, naturalizzati, ebbero accesso al Senato furono degli aristocratici di segnalata cultura. Più dubbio l'effetto prodotto sulla massa degli amministratori, e catastrofiche le conseguenze per l'andamento degli affari; dal primo secolo in poi gli editti imperiali sono redatti in uno stile così ingarbugliato e in una lingua così arcaicizzante da essere poco comprensibili, e anche inapplicabili, perché dei redattori tanto coltivati rifuggivano dai termini tecnici persino per redigere un decreto finanziario.

Le due clientele.

Insomma, la classe di governo intende meno reclutare governanti capaci che non individui che le mostrino come in uno specchio il complesso delle qualità private che ammira in se stessa: opulenza, educazione, autorità naturale. Preferisce giudicare coi propri occhi di queste qualità, perché sarebbe impossibile determinarle attraverso una regolamentazione; perciò la cooptazione resta il principio che domina tacitamente l'ingresso in questa classe e le promozioni in dignità. Solo che non è la classe in blocco a procedere alla scelta degli eletti: ognuno dei suoi membri ha la sua trafia di protetti che raccomanda ai suoi confratelli che, a loro volta, ricambiano il favore; lo stesso imperatore, per le nomine più importanti, fa la sua designazione sulla base di queste raccomandazioni. Questo sistema assicura a ciascun personaggio importante il piacere

di regnare su uno stuolo di postulanti. Clientela, dunque, ma diffidiamo di questo termine vago e ingannevole. Ci sono due specie di clientela: a volte è il cliente che ha bisogno di un patrono; a volte è il patrono che corre dietro al cliente, per la sua vanità. Nel primo caso, il patrono esercita un reale potere; nel secondo, i patroni si contendono i clienti, che sono i veri padroni. Ed è allora che il patrono ha bisogno del cliente.

Ma non ogni clientela, ahimè, era di questa specie. "In Istria - narra Tacito - la casa di Crasso aveva sempre clienti, terre e un nome sempre popolare". Dappertutto, nelle campagne, regnava un patronato paragonabile al cacicat sudamericano; dappertutto, nelle campagne, i grossi possidenti tiranneggiavano e proteggevano i contadini dei dintorni; villaggi interi si mettevano nelle mani di uno di questi protettori per essere almeno al sicuro dagli altri. Altre volte il patronato era più una scommessa sull'avvenire che un effetto della situazione; durante una guerra civile, racconta lo stesso Tacito, la città di Fréjus si schierò col partito migliore per seguire un figlio del paese, diventato un personaggio importante; lo fece "per amore di compatrioti e nella speranza che egli sarebbe un giorno potente".

A dire il vero, "clientela" e "patronato" sono termini che i Romani mescolano in tutte le salse; attraverso di essi presentano le relazioni più diverse. Una nazione protetta sarà "cliente" di uno Stato potente, un accusato sarà difeso in giudizio dal suo patrono, a meno che, inversamente, non riconosca come suo patrono colui che lo ha voluto difendere. Niente di più fallace degli studi di terminologia. A volte si protegge perché, per altra via, si domina, a volte si è oggetto di scelta come patrono per proteggere. Il secondo caso è quello del patronato delle carriere: il giovane ambizioso che cerca una promozione a dignità superiore non appartiene alla classe della povera gente che subisce l'influenza di qualche potente vicino, lo ama, lo serve e fa appello al suo appoggio. Egli si chiede piuttosto chi eleggere suo patrono: un compatriota? un vecchio amico altolocato? l'uomo che ha protetto i primi passi di suo padre nella carriera? Il protettore eletto a questo modo lo raccomanderà per una sola ragione: che il giovanotto, forse ancora il giorno prima uno sconosciuto, si è messo nelle sue mani sapendo che, se lui non gradiva questa fedeltà che gli veniva offerta, la stessa fedeltà sarebbe stata tributata a un altro. I Romani avevano il costume di trasformare in rapporti individuali una relazione generale e di ritualizzare questi rapporti; la generazione in ascesa si distribuiva tra mille clientele e veniva ogni mattina a salutare i patroni.

In compenso della sua protezione il patrono ha il piacere di non essere al di sotto dei suoi pari in fatto di protetti. La circolazione delle élites politiche avveniva attraverso canali di conoscenza personale da cui derivavano doveri di omaggi verbali e peccati di ingratitude. I patroni avevano l'illusione di fare la carriera di questi giovani rispettosi per motivi di pura amicizia nei loro confronti; hanno piacere di dar loro consigli a proposito della carriera (Cicerone assume col giovane Trebazio un tono condiscendente che non si permette con gli altri corrispondenti); scrivono numerose lettere di raccomandazione ai loro pari. Queste lettere, diventate quasi un genere letterario, sono per lo più molto insignificanti; basta far sapere a un proprio pari il nome del protetto; ogni patrono confida nei suoi pari e lo ricambia con la sua parte di influenza, senza dubbio nei limiti imposti da una censura preliminare che ciascuno esercitava su se stesso: bisognava raccomandare solo postulanti che potevano riuscir graditi all'opinione della classe dirigente perché altrimenti si perdeva ogni credito. Ora, il credito fa tutto: se si hanno molti protetti e posti da distribuire, si è salutati ogni mattina da una piccola folla. Al contrario, se si rinuncia a qualunque ruolo pubblico, si sarà abbandonati da tutti, "non si avrà più nessuno a far corona, niente più scorta attorno alla portantina, niente visitatori in anticamera". Né la legge né il costume

ponevano una netta distinzione tra vita pubblica e vita privata; solo delle formule sagge potevano incitare a farlo. "Lascia dunque i tuoi clienti e vieni a pranzare tranquillamente da me", dice a un amico il saggio Orazio.

Nobiltà di funzione.

Per via della stessa mancanza di distinzione tra pubblico e privato, quando si voleva indicare qualcuno si caratterizzava la sua persona col posto che occupava nel campo civico, coi suoi titoli e le sue dignità politiche o municipali, quando ne aveva; ciò faceva parte della sua identità come presso di noi il grado che resta attaccato al nome di un ufficiale o come i titoli di nobiltà. Quando uno storico o un romanziere introduceva un personaggio specificava se era schiavo, plebeo, liberto, cavaliere, senatore. In quest'ultimo caso poteva essere pretoriano o consolare, a seconda che la dignità più elevata alla quale era stato designato nella scala degli onori era stata il consolato o la semplice pretura. Se l'uomo era per vocazione un militare, che preferiva il comando di un reggimento in una provincia o alle frontiere e che rimandava a più tardi la cura di rivestire a Roma una di queste dignità annuali, lo si chiamava "il giovane Tal dei Tali" (adulescens), anche se sotto la corazza era un quarantenne: ancora non era entrato nella carriera vera e propria. Questo per la nobiltà senatoriale; per i notabili di ciascuna città, ecco come Censorino caratterizza ad uso dei lettori il protettore (amicus) a cui deve tutto e a cui dedica il suo libro: "Tu hai portato a compimento la carriera municipale, tu hai ricevuto l'onore di essere sacerdote degli imperatori fra gli uomini più importanti della tua città e ti elevi anche al disopra del rango provinciale con la tua dignità di cavaliere romano". Infatti anche la vita municipale aveva la sua gerarchia. Chi non era un plebeo e non apparteneva al Consiglio locale (curia), da vero notabile, era un curiale; e anche un "uomo principale" quando aveva ricoperto nell'ordine tutte le funzioni annuali fino alle più elevate, che erano anche le più costose.

Perché "far vita politica", il che significava "esercitare delle funzioni pubbliche" non era considerato un'attività specializzata: era il compimento di un uomo pienamente degno di questo nome, di un membro della classe dirigente - che si considerava umana per eccellenza - di una persona privata ideale; non avere accesso alle cariche pubbliche, alla vita politica della propria città, significava essere mutilato, essere uomo dappoco. Per fare sorridere il lettore con un paradosso divertente i poeti erotici si vantavano di tenere in dispregio la carriera politica e di voler militare solo nella carriera dell'amore (militia amoris); per la maggior parte dei filosofi, che trattavano il problema con l'abilità di un cesellatore, la vita politica (bios politikòs) poteva esser sacrificata, se si doveva tagliare nel vivo, solo alla vita filosofica in cui ci si consacra totalmente allo studio della saggezza. In pratica le cariche pubbliche municipali e, a maggior ragione quelle senatoriali, erano accessibili solo alle famiglie ricche; ma questo privilegio era anche un ideale e quasi un dovere. Il conformismo stoico identificherà la vita politica con la vita conforme a Ragione. Si aveva un bell'essere ricchi nel proprio cantuccio, non si contava fra "i primi della nostra città" se non ci si era prodotti sulla scena pubblica. Supposto che le altre famiglie ricche vi avessero lasciato la possibilità di restarvene così in disparte e che la popolazione della vostra città non fosse venuta a tirarvi fuori dall'isolamento delle vostre terre per spingervi con dolce violenza alle funzioni municipali, perché voi le offriste i costosi piaceri pubblici che erano legati all'esercizio di ciascuna di queste dignità che duravano un anno e conferivano un grado a vita.

Perché ognuna di queste dignità pubbliche costava molto cara all'individuo così onorato a vita: la mancanza di distinzione tra fondi pubblici e patrimoni privati non funzionava a senso unico. Si tratta dell'istituzione curiosa che si chiama

"evergetismo". Quando si riceveva la nomina a pretore o a console bisognava spendere di tasca propria dei miliardi per offrire al popolo di Roma spettacoli pubblici, rappresentazioni teatrali, corse di carri al Circo, perfino rovinosi scontri di gladiatori nell'arena del Colosseo; in seguito ci si andava a rimpannucciare nel governo di una provincia. Tale era la sorte di una famiglia di nobiltà senatoriale, cioè di una famiglia su dieci o ventimila. Ma l'evergetismo assume la sua vera dimensione, senza trovare compenso ai sacrifici finanziari che impone, fra i notabili municipali, ossia, forse, in una famiglia su venti.

Evergetismo.

Nella più piccola città dell'Impero, che vi si parli latino o greco, o anche celtico o siriano, la maggior parte, forse, degli edifici pubblici oggetto di scavi archeologici e di visite turistiche era stata costruita di tasca propria dai notabili locali. Costoro avevano inoltre pagato i pubblici spettacoli che rallegravano ogni anno la città, per lo meno se la generosità dei notabili era sufficiente a coprir le spese, perché chiunque accedeva a una dignità municipale doveva pagare. Versava una somma forfettaria al Tesoro della città, finanziava gli spettacoli dell'anno in cui era in carica o anche intraprendeva la costruzione di un edificio. Se la sua situazione economica era difficile, gli si faceva formulare per iscritto la promessa pubblica di farlo un giorno, o lui o i suoi eredi. Ma non era tutto: indipendentemente da ogni funzione pubblica, i notabili offrivano spontaneamente ai loro concittadini degli edifici, degli incontri di gladiatori, dei banchetti pubblici o delle feste; questa sorta di mecenatismo era anche più frequente di quanto non lo sia oggi negli Stati Uniti, con la differenza che si rivolgeva quasi esclusivamente all'ornamento della città e ai suoi piaceri pubblici. La grande maggioranza degli anfiteatri, queste enormi ricchezze pietrificate, sono state offerte liberamente da mecenati che imprimevano così il loro marchio definitivo sulla loro città.

Venivano queste liberalità da generosità privata? Oppure da un obbligo pubblico? Dall'una e dall'altra cosa. Il dosaggio variava da individuo a individuo e c'erano solo casi particolari. Infatti le città, un po' alla volta, avevano fatto ai ricchi un dovere pubblico della loro inclinazione a ostentare magnificenza; li obbligavano a fare sempre ciò che la preoccupazione della loro posizione sociale li spingeva a fare di tanto in tanto. Con la loro liberalità i notabili confermavano di appartenere alla classe dirigente, e i poeti satirici si burlavano della pretesa degli arricchiti di fresco che si affrettavano ad offrire spettacoli ai loro concittadini. Le città presero l'abitudine a un lusso pubblico che cominciarono ad esigere come un diritto. La nomina dei dignitari annuali ne offriva l'occasione; ogni anno, in ciascuna città, era la solita piccola commedia: bisognava trovare delle nuove mucche da mungere. Ogni membro del Consiglio gridava che lui era più povero dei suoi pari e che, in compenso, un Tale era un uomo fortunato, facoltoso e di una tale magnificenza che certo accetterebbe quest'anno una dignità che comporterebbe il dovere di assicurare di tasca propria l'acqua calda ai bagni pubblici. L'interessato protestava che quell'onore gli era già toccato. Vinceva il più ostinato dei due. Se la soluzione non era in vista, interveniva il governatore della provincia, oppure la plebe cittadina, che teneva alla sua acqua calda, interveniva pacificamente: acclamava la vittima designata, portava alle stelle la sua spontanea liberalità o lo eleggeva alla dignità per alzata di mano o per unanimi acclamazioni. A meno che, spontaneamente - perché esisteva pure la spontaneità - un mecenate non previsto non si levasse a dichiarare che voleva far del bene alla sua città; la città lo ringraziava facendolo nominare alto dignitario locale dal Consiglio e facendogli decretare un titolo di onore eccezionale, come "patrono della città", "padre della città" o "benefattore magnifico e spontaneo", titolo che egli avrebbe poi inciso

sulla sua pietra tombale; oppure gli votava una statua di cui egli non mancava di caricarsi spontaneamente la spesa.

Ecco perché i dignitari locali cessarono poco per volta di essere eletti dai cittadini e furono designati dall'oligarchia del Consiglio che li traeva dal suo seno: il problema era più la mancanza che non l'eccedenza dei candidati; poiché la funzione consisteva più nel pagare che nel governare, si lasciava che il Consiglio immolasse uno dei suoi membri e il candidato migliore era quello che accettava. La classe dei notabili ebbe dunque la soddisfazione equivoca di poter dire a se stessa che la città le apparteneva, poiché la pagava; in compenso, poteva distribuire le imposte dell'Impero in modo per sé vantaggioso, facendole ricadere il più possibile sui contadini poveri. Ogni città si divide in due campi: i notabili che danno e la plebe che riceve; al di là degli obblighi legati alle dignità annuali, non si è una vedette locale se, almeno una volta nella vita, non si è manifestata la propria liberalità facendo costruire un edificio oppure offrendo un banchetto pubblico. Così si formò un'oligarchia dirigente. Dobbiamo dire ereditaria? La cosa è meno semplice: le dignità del padre creavano piuttosto un obbligo morale al figlio che, essendo l'erede, era senz'altro la vittima designata delle prossime liberalità. Fra i ricchi del luogo si pensava in primo luogo a pelare quelli il cui padre aveva avuto accesso alle dignità (patroboù- loi) sperando che il figlio vorrebbe emulare la generosità paterna; in mancanza di candidati abbastanza ricchi tra i figli dei dignitari, il Consiglio si rassegnava ad accettare nel suo seno il rappresentante di una famiglia di mercanti, per spingerlo alle costose dignità.

I notabili non avevano interesse a subire questo sistema se non perché il costume lo imponeva loro; tanto che recalcitravano contro di esso con la stessa frequenza con cui ci si adattavano. Anche il potere centrale esitava. Ora, per mostrarsi favorevole al popolo, faceva ai notabili obbligo formale di offrire al popolo dei piaceri che "lo sottraessero alla tristezza"; ora faceva la politica dei notabili e tentava di arginare le esigenze della plebe; ora, infine, faceva la propria politica e tentava di proteggere i ricchi contro la loro tendenza alle ostentazioni sontuose: non era meglio offrire al popolo una banchina piuttosto che una festa? Perché al popolo si offrivano soprattutto piaceri che lo divertivano o edifici che lusingavano la vanità dello stesso mecenate; solo durante gli anni di carestia la plebe pensava piuttosto a chiedere ai suoi capi che vendessero il grano racchiuso nei loro granai a basso prezzo. Si offrivano dei piaceri ai concittadini per civismo e degli edifici alla propria città per ostentazione; ecco le due radici dell'evergetismo che contribuiscono anch'esse all'equivoco tra l'uomo pubblico e l'uomo privato.

Civismo nobiliare.

Chi dice ostentazione dice spontaneità, chi dice civismo dice dovere; un dovere paradossale che consiste nel dare alla città più di quello che le è dovuto. I cittadini di uno Stato moderno, che sono degli amministratori, si limitano a pagare fino all'ultimo centesimo le loro imposte; ma le città greche (e prendendo esempio da loro le romane) si ispiravano a un principio, o perlomeno un ideale, che esigeva di più: quando potevano, trattavano i loro cittadini come un partito moderno tratta i suoi militanti; questi non devono commisurare il loro zelo a una certa aliquota, ma devono fare per la causa quanto rientra nei loro mezzi. Le città si aspettavano la medesima dedizione dai cittadini ricchi. Troppo lungo sarebbe dire perché la loro dedizione si manifestava soprattutto attraverso spese concernenti il diletto (la spesa che un dignitario poteva rifiutare di meno era quella che la pietà esigeva da lui: quando celebrava in onore degli dèi della sua città, come rientrava nella sua carica, una festa o uno spettacolo pubblico, non mancava mai di aggiungere qualcosa di tasca propria ai fondi pubblici).

Aggiungasi l'ostentazione propria dei nobili. Da sempre i ricchi si sentivano personaggi pubblici; invitavano tutti i loro concittadini alle nozze della loro figlia; alla morte del padre tutta la città era invitata al banchetto funebre e agli incontri funebri dei gladiatori. Ben presto se ne fece loro un obbligo. In tutto l'Impero un notevole che faceva prendere al figlio adolescente le vesti da uomo o che si rimaritava era tenuto a rallegrare la città o a versarle una somma in danaro. Se non voleva farlo, bisognava che si rifugiasse in una delle sue terre per celebrarvi le sue nozze. Ma questo significava anche privarsi di ogni esistenza pubblica e cadere nell'oblio; ora, l'orgoglio nobiliare mira alla durata. Così, piuttosto che un piacere fugace, offre alla città un edificio solido, su cui è inciso il nome del donatore. Può anche, uniformandosi a un'altra moda del tempo, istituire una fondazione perpetua: ogni anno, in occasione del compleanno del fondatore, la città celebrerà una festa in sua memoria, coi frutti di un capitale che egli ha lasciato per questo; oppure celebrerà una festa che porterà il suo nome.

Sono tutti mezzi di confermare, da vivo o da morto onorato, la qualifica di vedette locale. Ora, una vedette non è più un privato, il suo pubblico la inghiotte. Inoltre, il rapporto di un benefattore di città col suo pubblico era fisico, viso a viso, come era stato quello degli uomini politici della Repubblica romana, che prendevano delle decisioni sotto gli occhi del popolo in piedi davanti alla loro tribuna, visibili come i generali di una volta sul campo di battaglia. Gli imperatori, chiusi nei loro palazzi, vorranno aver l'aria di continuare questo repubblicanesimo prendendo personalmente il primo posto nel Circo o nell'anfiteatro di Roma, dove la plebe sorvegliava il loro atteggiamento e li voleva attenti e compiacenti nei confronti dei voti del pubblico, solo vero giudice.

Lo stesso accade ai notabili municipali. In una piccola città della Tunisia si è trovato un mosaico in cui un grand'uomo del luogo, di nome Magerio, esalta la propria generosità; il mosaico decorava la sua anticamera. Vi è raffigurata la lotta di quattro bestiari con quattro leopardi; accanto all'immagine di ciascun contendente è scritto il suo nome; altrettanto dicasi per ciascuna delle bestie: il mosaico non è lì in funzione ornamentale, è il rigoroso resoconto di uno spettacolo che Magerio ha offerto a proprie spese. Ci si leggono anche, per disteso, le ripetute acclamazioni del pubblico che consacra lo zelo del suo benefattore scandendo a suo elogio degli slogan: "Magerio! Magerio! Che il tuo esempio costituisca una lezione per l'avvenire! E la intendano i benefattori che ti hanno preceduto! Dove e quando si è fatto altrettanto? Tu dai uno spettacolo degno di Roma, la capitale! Tu lo dai a spese tue! Questo è il tuo gran giorno! Il donatore è Magerio! È questa la vera ricchezza! È questa la vera potenza! Sì, proprio questa! E, dato che è finito, manda via i bestiari con una borsa supplementare!". Magerio venne incontro a quest'ultimo desiderio, e nel mosaico si vedono le quattro borse di monete d'argento (su ciascuna è scritta la cifra) che ha fatto portare ai bestiari nell'arena.

Agli applausi del popolo tenevano dietro normalmente titoli onorifici e altri segni d'onore decretati a vita dal Consiglio; la città è la beneficiaria, ma è lei a giudicare: il notevole si distingue fra i suoi pari solo rendendole omaggio. Ci rendiamo conto che i titoli onorifici di un benefattore, come le cariche pubbliche che ha ricoperto, hanno avuto un'importanza pari a quella dei titoli di nobiltà sotto il nostro Ancien Regime e che hanno suscitato passioni altrettanto vive. L'Impero romano presenta questo paradosso: un civismo nobiliare. Questo civismo improntato a ostentazione deve confermare la sua presunzione ereditaria con un atto di liberalità che lo distingua, ma all'interno del quadro civico: superiore alla plebe della sua borgata, il notevole è grande nella sua città perché ha acquisito dei meriti agli occhi di questa e a beneficio di questa; essa è beneficiaria e giudica della devozione che questo suo figlio le ha

dimostrato. La plebe si rendeva conto così bene di quest'equivoco che il pubblico usciva dallo spettacolo senza sapere se il benefattore l'aveva onorata o umiliata; una frase che Petronio mette in bocca a uno spettatore esprime efficacemente questo risentimento: "Egli mi ha offerto uno spettacolo, ma io lo ho applaudito: siamo pari; una mano lava l'altra".

A un tempo dedizione alla patria e ricerca della gloria personale (*ambitus*). Già sotto la Repubblica romana i membri della classe senatoriale cercavano di rendersi popolari offrendo spettacoli e banchetti pubblici, ed era più per piacere alla plebe che non per corrompere degli elettori; hanno continuato dopo che le cariche non erano più elettive. Come dice Georges Ville, "dietro l'ambizione materialmente interessata può nascondersi un'ambizione per così dire disinteressata, che cerca il favore popolare per se stesso e se ne contenta".

L'evergetismo non somiglia a nulla.

Smettiamola di parlare di "borghesia" romana: come la clientela, l'evergetismo non si spiega con l'interesse di classe, ma con uno spirito nobiliare che incrementa inutilmente degli edifici pubblici e delle statue onorifiche che cantano la gloria di una dinastia e che hanno radice in una nobiltà immaginaria; è un'arte del blasone. Parlare in linguaggio machiavellico di redistribuzione, di spoliticizzazione, di calcolo interessato per mettere delle barriere simboliche tra classi, significa appiattire e razionalizzare un fenomeno il cui costo e il cui sviluppo simbolico vanno ben al di là di ciò che era socialmente necessario. C'inganna il fatto che questa nobiltà, col suo simbolismo apparentemente civico, coi suoi edifici "pubblici" e i suoi titoli riferiti a magistrature, non somiglia alla nobiltà del sangue e del nome del nostro Ancien Regime: si tratta di una formazione storica originale che canta la propria gloria col vecchio vocabolario della città antica, invece di vantare la grandezza della razza. I curiali non sono la stessa cosa della classe dei possidenti, non foss'altro perché il numero dei seggi del consiglio municipale era limitato, in genere, a cento posti. Come sotto l' Ancien Regime non bastava arricchirsi per ottenere un titolo di nobiltà e il titolo di accademico di Francia era limitato a quaranta persone, celebri o meno celebri. Il consiglio municipale era un club di nobili dove non entravano tutti i possidenti: le leggi imperiali insistevano perché in caso di necessità finanziaria vi venissero accolti in via di favore dei volgari ricchi mercanti. Il club dei ricchi nobili preferiva fare delle pressioni su uno dei suoi membri perché accettasse di andare in rovina per la città. E talvolta i nobili si rassegnavano a sfuggire alle dolci violenze dei loro pari; si rifugiavano sulle loro terre, presso i loro coloni (*coloni praediorum*), come dice l'ultimo libro del Digesto; perché il potere pubblico s'impantanava quando tentava di uscire dalle città e di penetrare nelle campagne, dove, cristiani come san Cipriano andranno per sfuggire alle persecuzioni.

Si può parlare di una classe nobiliare anche per la durata di queste famiglie. Dinastie di nuovi ricchi vi sono ammesse, è un fatto accertato, ma è un fatto non meno accertato la durata secolare di queste famiglie, il fatto che si sposavano fra loro, la loro endogamia. Gli scambi matrimoniali fra le poche grandi famiglie di una città sono stati messi in luce da Ph. Moreau a partire dal Pro Cluentio di Cicerone; in Grecia l'abbondante epigrafia imperiale permette di seguire parecchie famiglie nobili nel corso di due o tre secoli, specialmente a Sparta, in Beozia, ma anche altrove: si sono potuti redigere degli alberi genealogici che prendono una pagina in- folio nelle nostre raccolte di iscrizioni greche di epoca imperiale. L'Impero è un'epoca di stabilità nobiliare.

L'evergetismo ha espresso un punto d'onore nobiliare in cui l'orgoglio di casta ha messo in giuoco tutti i motivi civici e liberali su cui gli storici si sono finemente, ma

troppo esclusivamente, diffusi: civismo, piacere di dare, desiderio di distinguersi... Questi alberi sentimentali e civici hanno nascosto loro la foresta dell'orgoglio nobiliare e l'esistenza di una nobiltà patrimoniale, ereditaria di fatto. Ognuno vuole avere il sopravvento sugli altri nobili e ama poter dire di essere stato "il primo" o "il solo" a spendere per una certa liberalità inedita; i dignitari precedenti avevano distribuito gratuitamente dell'olio per il bagno al popolo, ma ecco un nuovo campione che distribuisce dell'olio profumato...

"Voglio guadagnare danaro - dichiara un eroe di Petronio - e avere una morte tanto bella da far passare in proverbio i miei funerali"; senza dubbio prescriverà ai suoi eredi di far banchettare la città in occasione della sua sepoltura. Pane e Circo, o piuttosto edifici e spettacoli: l'autorità di un individuo, anche più spesso che in una capacità pubblica o privata di esercitare un dominio, consisteva nel mettersi in vista; si traduceva in termini monumentali e teatrali. L'evergetismo non era così virtuoso come credono i suoi ultimi commentatori; ma non era nemmeno così machiavellico come volevano i commentatori precedenti, imbevuti di un vago marxismo. La nobiltà risiedeva, alla lettera, in un "giuoco di competizione", così irrazionale, politicamente ed economicamente, quanto lo sperpero dovuto a pura ostentazione. La cosa andava molto più oltre della necessità di "essere all'altezza della propria posizione" o di sottolineare le distinzioni di classe, e non bisogna ricondurre il fenomeno fondamentale della competizione di sperpero a spiegazioni sociali di gusto moderno; ma nemmeno alle spiegazioni che ne davano gli antichi: patriottismo, festa e banchetto, generosità, ecc. È un fenomeno curioso come quel potlatch che incuriosisce gli etnografi che lo trovano presso tante popolazioni "primitive"; una passione così divorante come quelle che, presso i popoli civilizzati, si scatenano solo per il potere "politico" e la ricchezza "economica". Almeno a quanto si crede.

Capitolo sesto.

"LAVORO" E TEMPO LIBERO.

L'ozio è un merito.

L'economia romana comportava un importante settore servile; includeva anche la prigione per debiti, in cui un creditore sequestrava il suo debitore, la moglie e i figli per farveli lavorare; e un settore di Stato, dove dei condannati, gli schiavi del fisco (cioè delle innumerevoli proprietà imperiali) faticavano sotto i colpi dei loro guardaciurma; molti cristiani hanno conosciuto questa sorte. Ma il settore principale restava giuridicamente libero. Piccoli agricoltori indipendenti vi faticavano per pagare le loro imposte; come scrive Peter Brown, "l'Impero romano lasciava libero campo alle oligarchie locali dei notabili e lasciava loro la cura dei compiti amministrativi; domandava loro poco per via fiscale ed evitava di mostrarsi troppo curioso sui modi con cui quelle imposte venivano estorte ai contadini; è quella specie di governo dalla mano leggera che è stata alla base di molti sistemi di dominio coloniale in epoca recente". Altri contadini erano mezzadri di questi notabili. Operai agricoli, salariati, artigiani i cui servizi venivano noleggiati per un compito determinato avevano coi datori di lavoro un patto di assunzione che di rado si esprimeva in un contratto scritto (a eccezione di casi come quello del contratto di apprendistato). Come nel Codice Napoleonico al padrone si crede sulla parola nelle contestazioni relative al salario dei domestici, così un datore di lavoro romano si fa giustizia da sé se i suoi salariati lo derubano, come si trattasse dei suoi schiavi. Le città sono essenzialmente i luoghi dove i notabili, a somiglianza della "nobiltà cittadina" del Rinascimento italiano, spendono gli utili tratti dal suolo: in completa opposizione col Medioevo francese e la sua nobiltà di castellani. Attorno a questi notabili urbani vivono artigiani e commercianti che sono i fornitori di questi ricchi; ecco che cos'era una "città" romana (di comune con una città moderna ha solo il nome). Da che si riconosceva una città? Dalla presenza di una classe oziosa, quella dei notabili. Il loro stare in ozio è la caratteristica principale della loro "vita privata"; l'Antichità è stata l'epoca dell'ozio considerato un merito. Questa nobiltà cittadina considerava con disprezzo le campagne e diffidava delle città dove c'erano dei lavoratori; altrettanto faceva il potere imperiale. Nel 215 un imperatore decise di espellere da Alessandria i contadini egiziani che venivano ad affollarcisi, perché "il loro genere di vita prova che i contadini non sono adatti alla vita cittadina". L'Impero è "impero" in senso proprio solo nelle città, dove i notabili, padroni del Consiglio municipale, organizzano la popolazione lavoratrice. Si disprezzavano le campagne della Turchia centrale, dove le città erano solo borgate rurali popolate da coloni facoltosi abbastanza ricchi da farsi incidere un epitaffio e da pretendere a questa forma di immortalità assicurata dalla scrittura. "Fra un secolo forse - diceva verso il 1820 un astrologo al giovane eroe della Chartreuse de Parme - non si tollereranno più gli oziosi"; e aveva ragione. Nel nostro secolo si confessa malvolentieri di vivere di rendita. La nozione di lavoro, da Marx e Proudhon in poi, è diventata un valore sociale universale, un concetto filosofico. Tanto che oggi ci ferisce l'antico disprezzo del lavoro, il disprezzo apertamente dichiarato per coloro che lavorano con le mani, l'esaltazione della libertà da impegni come condizione necessaria per una vita da uomo "liberale", degna del suo nome di uomo. Non solo il lavoratore era socialmente un inferiore, ma era anche considerato in qualche misura ignobile. Spesso concludiamo che una società in cui i veri valori erano misconosciuti fino a questo punto ha dovuto essere una società mutilata, che doveva pagare il prezzo della sua mutilazione: non starà forse nel disprezzo del lavoro la spiegazione del ritardo economico degli Antichi, della loro ignoranza in fatto di macchine? A meno

che una piaga non si spieghi con un'altra piaga e che il disprezzo del lavoro non abbia la sua spiegazione in quell'altro scandalo che fu la schiavitù...

Tuttavia, se fossimo sinceri, troveremmo in noi stessi una delle chiavi dell'enigma. Sì, il lavoro ci sembra rispettabile, e non oseremmo far professione di ozio; il che non toglie che siamo molto sensibili alle distinzioni di classe e che, senza confessarlo, teniamo per gente di poco conto gli operai e i bottegai: pur vergognandoci un po' di questo sentimento, non vorremmo che noi e i nostri figli si ricadesse al loro livello. Questa è la prima delle sei chiavi dell'atteggiamento degli antichi davanti al lavoro: il disprezzo del valore lavoro era disprezzo sociale dei lavoratori. Questo disprezzo si è mantenuto fin verso il tempo della Chartreuse de Parme; poi, per mantenere la gerarchia delle classi sociali, pur riducendo i conflitti di classe, è stato necessario salutare nel lavoro un vero valore e il valore di tutti; è stata la pace sociale dei cuori ipocriti. Il mistero del disprezzo antico del lavoro risiede molto semplicemente nel fatto che i casi della guerra sociale non erano ancora arrivati a questo provvisorio armistizio di ipocrisia. Una classe sociale che è fiera della propria superiorità canta la sua gloria (l'ideologia è questo).

Ricchezza è virtù.

1°. Prima chiave, dunque: la differenza dei gruppi sociali è valorizzata attraverso la diversa stima che si fa delle loro risorse. Ad Atene, in epoca classica, quando i poeti comici qualificavano un uomo in base al suo mestiere (Eucrate il mercante di stoppa, Lisicle il mercante di montoni), ciò non avveniva precisamente a loro onore: pienamente uomo è solo chi vive libero da impegni. Secondo Platone, una città ben organizzata sarebbe quella in cui i cittadini fossero mantenuti dal lavoro campestre dei loro schiavi e lasciassero l'esercizio dei mestieri alla gente di poco conto. La vita "virtuosa", quella di un uomo di qualità, deve essere una vita "oziosa" (vedremo presto che è la vita di un proprietario terriero, che non "lavora", nel senso che si occupa di presiedere all'andamento delle sue terre). Per Aristotele, schiavi, contadini e bottegai non potrebbero avere una vita "felice", cioè a un tempo prospera e piena di nobiltà: possono averla soltanto coloro che hanno i mezzi di organizzare la loro esistenza e di darsi un fine ideale. Solo questi uomini liberi da cure materiali sono moralmente conformi all'ideale umano e meritano di essere cittadini in senso pieno: "La perfezione del cittadino non è senz'altro qualifica dell'uomo libero, ma solo di colui che è libero dai compiti necessari che vengono sbrigati da servi artigiani e braccianti; questi ultimi non saranno cittadini se la costituzione accorda le cariche pubbliche alla virtù e al merito, poiché non si può praticare la virtù se si fa una vita da lavoratore manuale o da bracciante". Aristotele non vuol dire che un povero sia affatto privo di mezzi o di occasioni di praticare certe virtù, ma piuttosto che la povertà è un difetto, una specie di vizio. Per Metternich l'uomo cominciava col barone; per i Greci e per i Romani cominciava col proprietario terriero. I notabili greci e i romani non si consideravano superiori alla media dell'umanità, come i nobili del nostro Ancien Regime; ritenevano di essere l'umanità nella sua totale pienezza, l'umanità normale; i poveri, dunque, erano moralmente inferiori, non vivevano come si deve vivere. Ricchezza era virtù. Demostene, in un processo in cui era sotto accusa e in cui era giudice la stessa folla degli ateniesi, gettò in faccia al suo avversario questo rimprovero: "Io sono migliore di Eschine e sono per nascita superiore a lui; non vorrei aver l'aria di insultare la povertà, ma devo ben dire che da bambino la mia sorte è stata di frequentare buone scuole, di avere mezzi sufficienti per non essere costretto dal bisogno a lavori degradanti. Mentre la tua sorte, Eschine, è stata, da bambino, di spazzare come uno schiavo l'aula dove tuo padre insegnava". Demostene uscì trionfatore dal processo.

I pensatori greci hanno confermato nei Romani questa naturale convinzione. "Le arti popolari, le arti sordide - scrive Seneca - sono, secondo il filosofo Posidonio, quelle dei lavoratori manuali, che impiegano tutto il loro tempo per guadagnarsi da vivere; sono mestieri che non hanno nessuna bellezza e che non hanno molto a che fare col Bene". Cicerone non ha avuto bisogno di imparare dal filosofo Panezio, di cui stimava il conformismo, che "la condizione salariale è sempre sordida e indegna di un uomo libero, perché il salario è il prezzo del lavoro e non di una qualche arte; ogni artigianato è sordido e lo è anche il commercio in quanto fonte di lucro [in contrapposto alle attività d'ordine più elevato]". A imporre un minimo di pudore a questo disprezzo spontaneo non intervenivano né l'uguaglianza democratica, né un ideale socialista, né la carità cristiana.

L'Antichità celebrava la condizione di chi vive di rendita con la stessa spudoratezza con cui l'Ancien Regime considererà dei pezzenti quelli che non appartengono alla nobiltà. Una classe di ricchi notabili più o meno colti, decisa a riservarsi il controllo delle leve politiche, esaltava quel suo fortunato starsene in ozio come possibilità di una cultura liberale e di una carriera politica. I lavoratori, diceva Aristotele, non saprebbero governare la città, e aggiungeva che non possono, che non devono; ma che, del resto, non ci pensano molto. A detta di Platone, troppi ricchi, di fatto non si occupavano per nulla degli affari pubblici e badavano soprattutto a divertirsi e ad aumentare il loro patrimonio. I ricchi, scriverà il mistico Plotino, troppo spesso deludono; hanno perlomeno il pregio di non aver bisogno di lavorare, e in questo hanno una caratteristica per cui "costituiscono una categoria che ha un qualche sentore di virtù"; quanto alla "massa dei lavoratori manuali, costituisce una folla spregevole, destinata a produrre gli oggetti necessari alla vita degli uomini virtuosi". Senza dubbio i ricchi non hanno da lavorare; solo, scrive Platone, hanno il torto di lavorare lo stesso, per cupidigia. Il loro amore delle ricchezze "non lascia loro un momento di respiro per dedicarsi ad altro che non siano le loro proprietà private; l'anima di ciascun cittadino al giorno d'oggi è tutta presa dal proposito di arricchire e non pensa mai ad altro che a fare in modo che ogni giorno porti il suo profitto; ognuno se ci trova il suo tornaconto, è pronto a imparare qualunque tecnica, a praticare qualunque attività; del resto se ne ride".

Lotta di classe.

I nostri storici troppo spesso hanno studiato le idee antiche sul lavoro come se queste idee fossero state dottrine, opera di pensatori o di giuristi. Si trattava, in realtà, di confuse rappresentazioni collettive, che erano anche rappresentazioni di classe. Non ponevano dei principi, non stabilivano, per esempio, che ogni lavoro andava concepito come lavoro per altri o lavoro dietro compenso; ma queste rappresentazioni guardavano nell'insieme a gruppi sociali inferiori ridotti a vivere di un salario o a mettersi al servizio di altri. Non pretendevano di imporre delle regole alla condotta di tutti, ma di esaltare o disprezzare una classe sociale in cui tutto è, a un tempo, più o meno vero: per gli uni, il lavoro sarà la condizione di domestico; per i fratelli di classe sarà la condizione di salariato. Si accusano di lavorare per coinvolgerli in un disprezzo di classe: ma non che si disprezzino perché lavorano. E si esalterà la classe dei notabili, ricca, colta, con le sue funzioni di classe dirigente, dicendo indifferentemente che ha il merito di non dover lavorare oppure quello di guidare la città. Le "idee antiche sul lavoro" erano meno idee che valutazioni, positive per i potenti, negative per gli umili; ciò che importava era la valutazione: gli argomenti, nei loro dettagli, erano indifferenti.

2°. Seconda chiave: valorizzazioni di classe pronte a utilizzare qualunque argomento. Senofonte spiega che i mestieri manuali rendono effeminati coloro che li esercitano,

"perché li costringono a restar seduti all'ombra e talvolta persino a passare la giornata accanto al fuoco"; inoltre gli artigiani "non hanno tempo per occuparsi degli amici e per vegliare alla salute della città"; il lavoro dei campi, al contrario, abitua a sopportare il caldo e il freddo, ad alzarsi di buon'ora e a proteggere la feconda terra. Se si vuole ammettere che l'interesse di classe abbia una parte nella storia, si risolverà facilmente un enigma storico, quello della svalutazione quasi generale del commercio attraverso la storia fino alla rivoluzione industriale del XIX secolo; la chiave del mistero sta nel fatto che le fortune commerciali erano fortune di nuovi ricchi, mentre la ricchezza antica era terriera. La ricchezza avita si difende contro la mercatura attribuendo al mercante tutti i vizi: è un *deraciné*; agisce solo per cupidigia, porta in sé il germe di tutti i mali, genera lusso e mollezza, adultera la natura perché va in paesi lontani da cui ci separa la barriera naturale dei mari e ne importa prodotti che la natura non voleva crescessero fra noi. Queste idee vanno avanti dalla Grecia e dall'India dei tempi antichi fino a Benjamin Constant e a Maurras. A Roma i cittadini erano suddivisi in "ordini" civici (semplici cittadini, decurioni, cavalieri, senatori) e la ripartizione si fondava sulla ricchezza; ma per fare la stima di questa i censimenti prendevano in considerazione solo le proprietà terriere; un ricco negoziante si eleverà nella società cittadina solo acquistando delle terre. Se un mercante, scrive Cicerone, stanco di arricchirsi, aspira a rientrare in porto e colloca la sua fortuna in proprietà rurali, non avrà più nulla di spregevole e dovrà ricevere grandi lodi.

La svalutazione della ricchezza non terriera rappresenta un rifiuto del *parvenu*. Infatti, finché la principale ricchezza era stata il terreno coltivato e l'agricoltura era, del pari, la più importante fonte di reddito, essere ricco voleva dire possedere delle terre: erano le terre l'universale forma di impiego. Il commercio era soltanto un mezzo per arricchirsi; così la proprietà fondiaria distingueva dal *parvenu* chi aveva ereditato. Il commercio era pertanto un mezzo per conquistare la ricchezza; la terra era ricchezza acquisita. Ne consegue, come vedremo più avanti, che un uomo già ricco e proprietario terriero, non sarà considerato un commerciante se si mette a esercitare anche la mercatura; ciò che importa è non cominciare di lì.

Cosa significa lavorare.

Il commercio è sordido, ripete Cicerone, "se è un commercio al minuto, dove si compra solo per rivendere direttamente; ma se si tratta di affari importanti, di commercio in grande, non è poi troppo spregevole". E se, aggiunge, tutti i mestieri degli artigiani sono sordidi, le professioni liberali, come l'architettura o la medicina, sono onorevoli; non sarebbero adatte a persone di prim'ordine, ma gli individui che non stanno all'apice della scala sociale possono praticarle senza che vi sia nulla di disdicevole.

3°. Ma le professioni liberali sono poi un "lavoro"? Cosa significa questa parola che non ha un esatto equivalente né in latino né in greco? Uno scrittore è un lavoratore? Un ministro? Una padrona di casa? Uno schiavo non "lavorava": obbediva, eseguiva gli ordini del padrone. Ma, allo stesso modo, un soldato è per noi un "lavoratore"? Obbedisce agli ordini. Platone stabilisce nelle Leggi che un cittadino in senso pieno non deve lavorare, e due pagine più in là, che lo stesso cittadino deve "vegliare alcune ore ogni notte per condurre a termine i suoi compiti politici, se ricopre una carica pubblica, o, se non ne ricopre nessuna, per curare i suoi compiti economici", cioè la gestione delle sue proprietà coltivate dai suoi schiavi. Il medico e filosofo Galeno parla di uno dei suoi professori, costretto a rinunciare all'insegnamento della filosofia "perché non aveva più respiro: i suoi concittadini lo avevano indotto ad accettare degli impegni politici"; né una cosa né l'altra era lavoro.

Consideriamo i "filosofi, i retori, i musicisti, i grammatici" di cui parla Luciano, "tutti coloro che ritengono di doversi impiegare in una casa per impartirvi delle lezioni in cambio di un compenso"; costoro adducono come pretesto il fatto di esser poveri (cioè, nel senso antico della parola, di non avere una fortuna personale sufficiente): il loro è lavoro? No. A seconda degli umori si dirà di loro o che esercitano una professione veramente degna di un uomo libero e che rivestono una dignità "liberale", oppure che sono gli "amici" (era il termine educato) del signore che li paga, o, invece, che sono dei poveri diavoli ridotti a guadagnarsi il pane e che la loro vita è in fondo, la stessa degli schiavi: non possono disporre come vogliono del loro tempo e, come gli schiavi domestici, obbediscono al suono della campana che in tutte le case distinte da il segnale del principio e della fine del lavoro. Strana "amicizia, che comporta molto lavoro e molta stanchezza!"; non permette loro neppure di diventare uomini veramente liberi, in altre parole di mettere insieme un patrimonio sufficiente: "Il loro salario, ammesso che venga pagato e che venga pagato per intero, sono obbligati a spenderlo fino all'ultimo soldo; nessuna possibilità di metter qualcosa da parte". Professione liberale, amicizia, o situazione di salariato? Inutile chiedersi ciò che in fondo ne pensassero i Romani e persino i giuristi: non esisteva un'opinione di fondo; pensavano contemporaneamente tutt'e tre le cose, meravigliandosi del paradosso per cui un'attività così liberale come l'erudizione (o "grammatica") poteva nobilitare un poveretto privo di fortuna; disprezzavano e rispettavano a un tempo il grammatico domestico, precettore dei loro figli. Amico o mercenario? In questa società non c'erano mai lavoratori: tutte le relazioni erano concepite in base al rapporto di amicizia o di dipendenza.

Restano le attività che consistono in una funzione elevata e in una dignità personale; sono le cariche pubbliche. Ma anche qui, se vogliamo definirle, ci troviamo di fronte a un aggregato di pregiudizi e di tradizioni storiche. Se uno è senatore e va a governare, con una paga vistosa, la provincia d'Africa, non vi ha luogo ad equivoci: si tratta di ricoprire una gloriosa carica pubblica, conforme al celebre ideale della vita politica; ma se, invece, con la stessa paga, si va a governare la provincia d'Egitto, non si tratta più di una carica pubblica. Questo perché l'Africa aveva dei governatori tratti dall'antico Senato, mentre i governatori dell'Egitto erano reclutati in un corpo di alti "funzionarii" imperiali creato all'inizio dell'Impero (si pensi al disprezzo per i ministri di Luigi XIV di un Saint-Simon che faceva appello alla vecchia nobiltà). I funzionari, si direbbe noi, servivano lo Stato e il loro principe? Gli avversari pretendevano che fossero soltanto gli onnipotenti schiavi dell'imperatore loro padrone, di cui si riteneva che si facesse aiutare dai propri domestici tanto per gestire l'Impero come per sfruttare i suoi possedimenti privati; ma uno di questi alti funzionari, lo scrittore Luciano, che fu gran tesoriere d'Egitto, ritorceva a nome di tutti che non c'era nessuna differenza tra di loro e un senatore governatore. Aveva ragione, ma non è la ragione a guidare l'opinione pubblica; il medico Galeno, che aveva curato un funzionario imperiale, vedeva in lui solo una specie di schiavo, poiché quest'uomo lavorava per l'imperatore suo padrone tutto il giorno e "tornava ad essere se stesso, separato dal padrone, solo quando calava la notte". Lo stesso equivoco si verificava a proposito di una delle funzioni importanti dell'epoca, quella di intendente di una grande famiglia; in genere la carica veniva affidata al discendente di una vecchia famiglia in rovina. Plutarco ne parla in tono compassionevole: si tratta di un fratello in condizioni di inferiorità.

Si giudica in base alle apparenze.

4°. Che cos'è a decidere se un governatore d'Egitto è un uomo pubblico o semplicemente un salariato? La sua funzione? No. Il suo "stile di vita", a seconda che

egli viva da signore o che adotti un tono modesto? Nemmeno. Non viene classificato in base a ciò che è o fa, ma in base a elementi imposti dall'esterno. Nell'antica concezione del lavoro si trova così tutto uno strato di "giudizi fondati sull'esteriorità". Ragioniamo per analogia: come decidere se la potente famiglia dei Medici era una famiglia di nobili o di banchieri? Erano dei banchieri che vivevano da nobili, o dei nobili che facevano affari bancari? A deciderne sarà, come diceva Max Weber, il loro stile di vita? No. Il giudizio su di loro cade dall'esterno, qualunque cosa facciano; i loro contemporanei potranno accettare o no di collocarli tra le famiglie nobili. Se ve li collocano, la banca non sarà più la loro professione, ma un dettaglio anedddotico. Queste "classifiche fondate sull'esteriorità" sono un tranello teso agli storici; dal fatto che gli antichi notabili si dichiarassero uomini liberi da occupazioni non si deve inferire che non si occupassero di banca o di commercio...

Presso di noi, ancora oggi, un duca che è padrone di fucine resta un duca che si trova a possedere delle fucine, mentre il padrone di una fucina che non è duca sarà identificato in base alla sua qualità di fabbro. Nell'antichità un notabile non era assimilato a un armatore o a un imprenditore agricolo: era se stesso, un uomo, e, se si osasse parlare un linguaggio anacronistico, non scriveva nulla "sul proprio biglietto da visita". Infatti, occuparsi delle proprie terre non era, agli occhi di tutti, nient'altro che una necessità prosaica che non valeva a definire la sua persona più del fatto di doversi vestire al mattino. Se tornassimo ai Romani e domandassimo all'uomo della strada cosa pensa di una certa dinastia di armatori che dominava la sua città, risponderebbe: "Sono dei notabili, dei potenti, dei ricchi; partecipano alla gestione degli affari pubblici e per i benefici che le apportano fanno molto bene alla nostra città e le offrono dei magnifici giuochi". Continuando a parlarci avremmo imparato, senza dubbio, che armavano parecchie navi. Ma non per questo erano noti come armatori. Uno storico ha mostrato di recente che l'Antichità biasimava i guadagni tratti dal commercio, in quanto frutto del vizio di cupidigia; mentre faceva un merito a un nobile di sapersi arricchire con tutti i mezzi, commercio compreso, disprezzava i negozianti di professione e considerava i nobili uomini politici o gente che non esercitava un'attività. Si tratta di una contraddizione? Sì, dal punto di vista logico. Ma i Romani non erano sensibili alla contraddizione; un notabile che commerciava non era classificato un commerciante, ma era collocato in un ambito più potente, quello dei notabili. Certo, una legge a Roma vietava ai senatori il commercio marittimo; veniva violata senza scrupoli perché ciò che importava era di non essere in affari; salvate così le apparenze, i senatori facevano degli affari.

Un notabile o un nobile, qualunque cosa faccia, non sarà qualificato in base a ciò che fa; un povero, al contrario, è calzolaio o bracciante. Per essere se stesso e basta, ci vuole un patrimonio; quando un notabile si proclamava "buon agricoltore" nel suo epitaffio, voleva dire che aveva la dote di coltivar bene le proprie terre, non che le coltivava per mestiere; quando diciamo che la contessa è una brava padrona di casa, non affermiamo con questo che la sua professione sia di far la donna di casa. Che cosa dunque si scriveva nell'epitaffio di un notabile? In primo luogo si registravano le dignità politiche che aveva rivestito (come vedremo, corrispondevano ai titoli di nobiltà del nostro Ancien Regime); poi, eventualmente, le attività liberali di cui, per libera scelta, aveva fatto "professione", alle quali cioè si era votato, come più tardi si professeranno i voti monastici; notabili e nobili si onoravano di essersi consacrati alla filosofia, all'eloquenza, al diritto, alla poesia, alla medicina, e, nei paesi greci, all'atletismo. Per questi meriti la città erige loro delle statue: le "professioni" sono pubblicamente onorate. In base a queste ci si qualificava; per esempio, ci si dichiarava "antico console, filosofo"; è questo il senso del titolo che Marco Aurelio ha

conservato nella storia "imperatore [e] filosofo". Ciò significa che alla sua dignità politica aggiunse la corona della professione filosofica¹.

(Nota 1. Forse. Ma Pierre Hadot mi dice con parole che persuadono che le cose sono meno semplici nel caso di Marco Aurelio, anche se quest'intimo legame fra trono e filosofia non è del tutto ciò che la storiografia agiografica moderna di Marco Aurelio immagina troppo facilmente.)

Elogio del lavoro.

5°. Disprezzare socialmente il modesto lavoratore è una cosa, ma, quando si appartiene a una classe che è ugualmente dirigente, si è portati a dare un qualche valore al lavoro del popolo che è utile alla città.

Più precisamente, questo lavoro assicurerà la pace sociale: "Ai bei vecchi tempi - pretende Isocrate - si convogliavano le persone di poco conto verso la coltivazione della terra e verso il commercio, perché si sapeva che l'indigenza nasce dalla pigrizia e il delitto dall'indigenza". Il pensiero antico non dice che lo Stato è una "società" organizzata perché ciascuno vi operi per tutti gli altri; afferma piuttosto che una "città" è un'istituzione che viene ad aggiungersi alla società naturale degli uomini, perché questi possano condurre un'esistenza più elevata. Se è preferibile che i poveri lavorino non è perché apportino il loro contributo alla società, ma perché la miseria non li inciti a sconvolgere delittuosamente l'istituzione civica. Ma mi inganno: un pensatore antico ha ritenuto che il lavoro, il commercio perlomeno, fosse utile a tutti i cittadini distribuendo tra loro dei beni necessari; si è meravigliato del dispregio in cui perlopiù si teneva il mestiere di mercante, mentre altre attività che contribuivano allo stesso modo al benessere comune erano altamente apprezzate. Questa mente politica altri non è che lo stesso Platone che si è visto tenere a vile le persone di modesto livello sociale. È anche vero che proprio qui Platone non dice affatto che la società vive del lavoro di tutti, contadini, artigiani e mercanti; parla solo del commercio; ai suoi occhi, effettivamente, ogni cittadino vive soltanto del suo patrimonio (coltivato dai suoi schiavi), e questa risorsa è "naturale" come l'aria che si respira; l'uomo comincia a rendersi utile all'uomo solo quando occorre procurargli dei beni di cui non è naturalmente partecipe. Il commercio completa i patrimoni.

Il lavoro, d'altronde, è la sola risorsa della massa; l'imperatore lo sapeva e da "onesto gestore" della società italiana, tentava di assicurare a ciascun gruppo le sue risorse tradizionali; così Cesare ordinò che un terzo dei pastori fossero uomini liberi (perché il lavoro servile li riduceva all'inerzia); Augusto badava a conciliare gli interessi degli agricoltori e quelli dei negozianti: Vespasiano rifiutò di impiegare delle macchine per la costruzione del Colosseo perché avrebbero ridotto alla fame il popolino romano. La politica, a Roma, comprendeva due settori; uno aveva per obiettivo la sicurezza o la potenza dell'apparato statale, che si doveva mantenere o aumentare attraverso gli scogli della politica interna ed estera; l'altro settore era la cura: l'imperatore trattava da "curatore" o da tutore in tutto o in parte, la società romana; manteneva in condizioni di prosperità lo stato di cose tradizionale, come un tutore mantiene in buono stato gli affari del suo pupillo senza portare nessun turbamento.

6°. In tutto ciò che precede abbiamo visto qual era l'opinione che si facevano del lavoro i notabili ed i politici; disprezzavano gl'inferiori o se ne servivano abilmente: ma l'opinione degli inferiori stessi era diversa.

Nel romanzo scritto da Petronio, il ricco liberto Trimalcione ha fatto fortuna con le sue speculazioni del commercio marittimo, poi si è ritirato dagli affari e, come un notabile, vive dei proventi delle sue terre e degli interessi ricavati prestando danaro. Non è né un notabile né un uomo del popolo ed è fiero di una fortuna che ha messo insieme secondo i valori del suo sottogruppo: zelo e abilità, senso del rischio. Ordina a uno

scultore di rappresentare sulla sua tomba il banchetto che in veste di pubblico mecenate ha offerto ai cittadini della sua borgata che vi hanno preso parte al completo. Più ricco dei suoi pari, Trimalcione cerca di ottenere il "riconoscimento", se non della classe superiore, perlomeno del corpo civico della sua città; anche se i notabili lo disprezzano e se quelli che sono più poveri di lui lo denigrano in privato, resta il fatto che accettando di venire a mangiare e a bere a spese sue gli hanno accordato in quel certo giorno i segni esteriori del rispetto.

Altri, più numerosi, credevano senza riserve ai valori del loro sottogruppo: attività, prosperità e buona reputazione professionale, senza curarsi di ottenere il riconoscimento di quelli che si collocavano realmente al di sopra o di una momentanea finzione di opinione collettiva. Gli archeologi hanno scoperto centinaia di pietre tombali in cui i defunti si erano fatti scolpire nel loro negozio di mercanti o nella loro botteguccia di artigiani. Come tutto ciò che a Roma rientra nella cultura, queste tombe di gente che esercita un mestiere sono d'ispirazione greca; infatti già nell'Atene del V secolo gli artigiani avevano una "coscienza di classe" che costituiva una loro caratteristica tipica.

C'era da supporre; accanto all'ideale di libertà da cure materiali e di vita politica che caratterizzava la società antica, nei documenti di origine popolare si fa strada un'idea più positiva del lavoro. Così a Pompei i proprietari di certe belle case, ornate di pitture e di statue marmoree, erano dei fornai, dei gualchierai o dei vasai fieri del loro mestiere; e, nonostante tutto, certi di loro appartenevano al senato municipale della loro città. In Africa, un ricco agricoltore racconta, nell'epitaffio in versi che aveva commissionato a un poeta, come si era arricchito col suo lavoro. Perché tutti questi ricchi negozianti, artigiani o agricoltori in grande (un epitaffio costava caro) nel loro epitaffio fanno volentieri menzione del loro mestiere; precisano che hanno lavorato "faticosamente", che sono stati "cambiavalute notissimi", "stimati mercanti di carne suina e bovina". Bisogna aggiungere che a quell'epoca un vasaio o un fornaio tenevano nella scala sociale un posto più alto che ai nostri giorni (un forno era relativamente un grosso investimento). Nel Satiricon di Petronio un giovane letterato si fa mettere a posto da un negoziante schiavo affrancato che fa una professione di fede valida per lui e per i suoi pari: "Io sono un uomo tra gli uomini, cammino a testa alta, non devo un centesimo a nessuno, non ho mai ricevuto citazioni e nessuno, nel foro, mi ha mai detto: "Rendimi ciò che mi devi; ho potuto acquistare qualche pezzetto di terra, economizzare qualche soldo e dar da vivere a venti persone, per non parlare del mio cane. Vieni con me al foro e chiediamo danaro in prestito: farai presto a constatare se ho del credito, nonostante il mio anello di ferro di semplice liberto". Per questo le pietre tombali dei bottegai riproducono dettagliatamente l'interno della loro bottega, con le mercanzie che vi sono esposte, il bel banco di vendita, la bella signora che si fa mostrare dei campioni di stoffa, gli arnesi o le macchine. Mercanzie e strumenti costituivano un costoso capitale: segni di ricchezza e non insegne del mestiere. Queste sculture funerarie non si limitano a indicare la professione del defunto, come allo stato civile; esse celebrano la sua qualità di proprietario di una bottega. Nessuna, in compenso, rappresenta il defunto mentre attende al suo lavoro. Bene interpretate, queste immagini esprimono il contrario di una umiltà plebea: illustrano la ricchezza di una "classe media" ben decisa a distinguersi dalla plebe con l'esibire questi costosi bassorilievi. Questa classe, che comprende molti liberti, è media, non per il numero (ben lungi dal costituire la maggior parte della popolazione, rappresenta una percentuale che si conterebbe sulle dita di una mano sola), ma per la sua posizione intermedia ed indefinita: questi fornai, questi macellai, questi mercanti di vini, di abiti nuovi o di scarpe, non sono dei notabili municipali (o non lo sono ancora), ma sono molto più ricchi della plebe e altrettanto ricchi quanto molti notabili;

hanno la ricchezza senza avere la nobiltà cittadina. San Paolo è stato un rappresentante eminente di questa classe media, dove anche ha reclutato i suoi discepoli corinti; era figlio del proprietario di una fabbrica di tende, dove certo lavoravano degli schiavi (si ha notizia di fabbriche del genere a Pompei). Questi membri della classe media sanno leggere e scrivere; devono aver frequentato le scuole fino a dodici anni. San Paolo ha scritto per loro.

Dobbiamo abituarci all'idea che nell'Antichità un fornaio, un macellaio o un negoziante di calzature non sono dei poveri bottegai, ma dei ricchi plebei: il fornaio, che è anche mugnaio, possiede parecchie macchine da farina e schiavi o bestie per metterle in azione; il macellaio è abbastanza ricco per acquistare il maiale intero; il negoziante di calzature non ha nulla a che fare con l'umile ciabattino che lavora solo solo, accovacciato nella sua modesta botteguccia: ha alcuni schiavi che producono e vendono uno stock di calzature. Insomma, nell'ambito della plebe, bisogna distinguere tre livelli economici: 1. La maggioranza dei plebei non possiede nulla e guadagna solo il pane quotidiano, giorno per giorno; come ai tempi di Ricardo, il suo salario si colloca a livello di sopravvivenza alimentare. 2. Un povero bottegaio, calzolaio o bettoliere, ha così poco danaro che compra al mattino quei pochi generi che rivenderà in giornata; se per caso si presenta un ricco cliente, il bettoliere andrà a comprare un'anfora di vino buono dal ricco mercante di vini del vicinato (così accade ai giorni nostri in Grecia e in Medio Oriente, dove il liquido disponibile di un povero bottegaio copre un solo giorno). 3. Il ricco mercante è, al contrario, un uomo che possiede abbastanza capitale per costituire una riserva di parecchie botti, di parecchi sacchi di derrate o tutto un assortimento di calzature; non è un grossista nel senso moderno della parola: vende sia a semplici privati, sia a piccoli bottegai del vicinato; per esempio, venderà al taverniere le poche bracioline di porco che quest'ultimo esiterà in giornata.

A Pompei la differenza tra il piccolo bottegaio e il ricco mercante si coglie al primo sguardo: il primo ha come abitazione la sua stessa botteguccia, o la sua osteria (la notte si arrampica su per una scala per andare a dormire nel soppalco che sovrasta la bottega); il ricco mercante, al contrario, possiede una vera casa, una domus col patio, di quattro o cinquecento metri quadrati di superficie; in questa ha investito tutte le sue ricchezze, perché lo distingue dai piccoli plebei.

Per i turisti che visitano Pompei resta un enigma: queste grandi case con patio costituiscono la maggior parte della città e sono più numerose delle bottegucce... I ricchi a Pompei erano dunque molto più numerosi dei poveri? Bisogna, credo, ricorrere a un'ipotesi: che molte case ricche non fossero abitate da un ricco, ma che fossero affittate a diverse famiglie povere che si spartivano le stanze della casa.

Il disprezzo nelle sue espressioni estetiche.

Restano quelli che lavorano sodo, e che formavano i quattro quinti della società. Nell'aspra lotta per l'esistenza che era toccata loro in sorte la loro morale si riduceva senza dubbio a quella di san Paolo: "Chi non lavora non avrà da mangiare". Si tratta a un tempo di un insegnamento che rivolgono a se stessi e di un avvertimento per il pigro che vorrebbe avere una parte della pietanza che gli altri hanno guadagnato col sudore della fronte.

Di questa folla laboriosa, contadini, pescatori, pastori, schiavi o liberi, sappiamo pochissimo: ma perlomeno sappiamo come li vedeva la classe elevata: con l'occhio con cui si guarda una specie pittoresca; questo è l'atteggiamento della poesia bucolica, che con la poesia pastorale dei moderni ha in comune soltanto il nome, e della scultura di genere di tradizione ellenistica.

La moderna poesia pastorale prende dei signori e li traveste da pastori bene educati; la bucolica antica, invece, era schiavista, come l'operetta negra ad uso dei Bianchi

negli Stati Uniti era razzista: prendeva degli schiavi, lasciava loro (idealizzandolo appena, dandogli una lucidatina) il loro linguaggio, i loro scherzi, e li travestiva da innamorati e da poeti. Negri o schiavi hanno fatto sognare ai Bianchi di esser padroni di un piccolo mondo ingenuo, commovente, tanto subalterno che tutto vi diventa innocente e che i padroni, per la durata di un sogno, possono vederlo come una sorte idilliaca: si ritiene che queste piccole creature vivano in uno stato di libertà e di promiscuità sessuale che è un sogno da Eden...

La scultura di genere che ornava belle case e giardini rappresentava in modo pittoresco dei soggetti popolari di carattere convenzionale: il Vecchio Pescatore, il Contadino, il Giardiniere, il Vecchio ubriaco... Li rappresentava con un verismo brutale, esagerato: le vene ed i muscoli del Vecchio Pescatore hanno un tal rilievo che il suo corpo rinsecchito fa pensare a una figura scorticata da tavola anatomica, e la sua fisionomia è così sperduta che la statua, per un pezzo, è passata per l'immagine di Seneca morente. Questo pittoresco è a mezza strada tra l'espressionismo e la caricatura; la vecchiaia e la miseria sono qui nient'altro che uno spettacolo per un estetismo indifferente, che resta alla superficie degli esseri e non esce dal suo disprezzo di fondo. La deformità dei corpi muove il riso, come accadeva una volta coi nani e coi mostri da baraccone; si tratta di un verismo improntato a uno humour condiscendente. Di scrupolo neanche l'ombra. Il filosofo Seneca era un'anima scrupolosa e riteneva che un padrone, se maltrattava gli schiavi, ci rimettesse di dignità. Ora, lo stesso Seneca un giorno gettò uno sguardo sullo schiavo che custodiva la sua porta e lo trovò così malconco che si volse verso il maggiordomo e gli disse: "Di dove esce quest'essere decrepito? Hai fatto bene a preporlo all'uscita, perché tra non molto abbandonerà la casa per raggiungere la sua ultima dimora! Dove mi hai scovato questo morto- vivo?". Lo schiavo, sentendo queste parole, disse al filosofo: "Ma, padrone, non mi riconosci dunque? Io sono Felicione, con cui da piccolo ti divertivi". Allora Seneca rientrò in sé e scrisse una meditazione sulla devastazione che l'età aveva operato sulla propria persona e ne ricavò una lezione di saggezza nonché di ontologia della temporalità.

Appartenere alla classe elevata, o piuttosto all'umanità pienamente umana e non mutilata, è in primo luogo essere abbastanza ricchi per esibire i segni delle ricchezze che rivelano l'appartenenza a una piena umanità. Significa anche, a titolo individuale, non obbedire a nessuno, essere padrone di agire a proprio talento, perché l'umanità degna di questo nome si compone di agenti indipendenti tra loro. Resta il fatto che il miglior modo di soddisfare le tre esigenze consiste nell'avere un patrimonio piuttosto che un negozio: un patrimonio assicura importanza, indipendenza e una posizione di comando. In conclusione, gli Antichi non avevano idee sul lavoro e non lo disprezzavano: disprezzavano coloro che erano costretti a lavorare per vivere. Quindi si avrebbe torto se si supponesse che gli scienziati antichi trascurassero le applicazioni pratiche della scienza perché tenevano a vile il lavoro o perché si proponevano come ideale la scienza pura. Sarebbe una triplice falsità. In primo luogo, non è facile vedere quali scoperte scientifiche antiche avrebbero potuto dar luogo ad applicazioni tecnologiche. In secondo luogo, la tecnologia è sempre stata largamente indipendente dalla scienza (Ferrari, il costruttore di automobili, non sapeva nulla di matematica). Infine, è vero che gli ingegneri greci hanno inventato una specie di teodolite e che lo hanno utilizzato solo in astronomia, mai in geodesia. Ma questo non era dovuto a un atteggiamento puramente contemplativo: dipende dal fatto che il nonio sarà inventato solo nel secolo XVI e, senza il nonio, un teodolite è preciso solo con un'approssimazione di mezzo grado (ossia il diametro apparente della luna nel cielo); un'approssimazione molto insufficiente per lavori di misurazione terrestre. È pure vero che la meccanica greca ha inventato dei divertenti automi che funzionavano a vapore

acqueo, senza peraltro ricavarne mai la nostra macchina a vapore: ma questo perché la biella e la manovella saranno inventate solo nel Medioevo e, senza biella, non si può trasformare un moto rettilineo in moto circolare. I Romani del pari portano un grande interesse alla pratica dell'attività economica ed ai suoi profitti: il fatto che disprezzassero i lavoratori non ha mai impedito di sfruttarli.

Ricchi e poveri: a noi sarebbe saltato agli occhi il contrasto tra il lusso e la miseria di un paese sottosviluppato; Ammiano Marcellino scrive in sostanza che l'Aquitania è una provincia prospera perché la gente del popolo non è vestita di stracci come altrove. Dato che i poveri compravano i vestiti dal rigattiere (centonarius), il lusso cominciava con gli abiti nuovi.

Capitolo settimo. PATRIMONIO.

Elogio dell'arricchirsi.

Tutti gli uomini sono uguali sotto il profilo dell'umanità, anche gli schiavi, ma quelli che posseggono un patrimonio sono più uguali degli altri. Questo medesimo patrimonio ha nell'economia antica una parte così centrale come presso di noi la firma, la società anonima; ma per capir bene la cosa bisogna rinunciare a idee che meglio si adatterebbero al nostro Ancien Regime. A Roma fare gli affari non significava menomamente venir meno alla dignità del proprio rango: l'usura e il commercio non erano appannaggio esclusivo di una classe o di una categoria specializzata, borghesia, liberti, ordine dei cavalieri; la nobiltà ed i notabili non erano tutti dei proprietari assenteisti, dei signori fannulloni; l'autarchia, questo mito filosofico, non era per nulla il fine della loro gestione ed essi non si limitavano a sfruttare superficialmente i loro possedimenti per ricavarne quanto bastava a mantenere la loro posizione sociale: volevano aumentare il loro patrimonio, guadagnare del danaro in tutti i modi. Le parole su cui poggiava l'accento non erano né autarchia, né inattività, né attività disdicevoli, ma nobile affarismo; il principale, il capo dell'impresa, a quei tempi era il "padre di famiglia", e in questo caso il termine famiglia indica la famiglia e il patrimonio. Un affarismo patrimoniale.

Perciò l'economia apparteneva alla vita privata, il che oggi non è affatto vero: oggi si parla legittimamente di capitalismo anonimo. Presso di noi gli agenti economici sono persone morali chiamate firme o società; esistono dunque, presso di noi, delle macchine anonime che producono danaro e ci sono persone private che godono di questi profitti. Presso di loro gli agenti economici erano le stesse persone private, i padri di famiglia. Presso di noi una firma d'import-export resta la stessa se gli azionisti mutano e rivendono i loro titoli a gente nuova. Presso di loro un patrimonio restava lo stesso se il padrone rinunciava al commercio marittimo e investiva tutta la sua fortuna in proprietà terriere. Non ne consegue, come vedremo, che i criteri del padre di famiglia si limitassero ad assicurare l'avvenire della famiglia stessa, invece di cercare il profitto alla maniera dei criteri capitalistici: la differenza stava in altro.

"Comportiamoci da buoni padri di famiglia", scrive Seneca a Lucilio adottando un'espressione passata in proverbio: "Aumentiamo ciò che abbiamo ereditato in modo che la successione passi ingrandita da noi ai nostri eredi". Sperperare il proprio patrimonio significa annientare la propria dinastia e cadere nella sotto-umanità: i nobili in rovina erano dei malcontenti, dei cospiratori in potenza, i complici di un Catilina qualunque; al contrario il figlio di un parvenu, di un liberto arricchito, potrà entrare a far parte dell'ordine dei cavalieri e coltivare l'ambizione di vedere il proprio figliuolo diventare senatore. Le capacità acquisitive erano nobili virtù; se un discendente della classe elevata non è un buono a nulla, scrive Cicerone, entrerà nella carriera pubblica, o, perlomeno, aumenterà il patrimonio di famiglia. Questo apprendistato degli interessi patrimoniali costituisce un capitolo poco noto dell'educazione romana. Nel 221 a. C. il popolo romano ascoltò l'orazione funebre di un grandissimo signore, che si chiamava Cecilio Metello; uno dei meriti riconosciuti al defunto fu di essersi saputo "procurare molto danaro con mezzi onesti". Senza dubbio non era disonorevole essere "povero", ed evidentemente era il caso più diffuso; c'era anche chi, come Orazio, ci vedeva la condizione del saggio.

Il guaio è che il termine "povero" non ha lo stesso senso in latino e in francese; in francese il termine assume il proprio significato in rapporto all'intera società che comprende una maggioranza di poveri e un pugno di ricchi; in latino questa maggioranza non conta e la parola "povero" assume il proprio significato nell'ambito di

quella minoranza che noi chiameremmo ricca: i poveri erano i ricchi che non erano ricchissimi. Orazio trasformava la povertà in una virtù e si dichiarava pronto a consolarsi se le sue ambizioni naufragavano: la sua povertà gli sarebbe sempre servita da vascello di salvataggio. La detta navicella consisteva in due possedimenti, uno a Tivoli, l'altro in Sabina, dove la casa padronale occupava una superficie di seicento metri quadri. La povertà nel senso cristiano e moderno della parola oltrepassava l'orizzonte di ciò che si poteva concepire.

Ma arricchirsi, o perlomeno occuparsi del proprio patrimonio e dei propri interessi non era l'abbandono della libertà da impegni? No. L'affarismo, come abbiamo visto, era una realtà che manteneva carattere non essenziale rispetto all'identità del notabile (come per noi il poeta Paul Eluard, che viveva di speculazioni immobiliari a Saint-Denis, è stato un poeta e non un agente immobiliare). La gestione di un patrimonio terriero comportava, da parte del padrone, la sorveglianza di come erano coltivate le sue terre, la supervisione dell'operato del suo fattore o del suo schiavo intendente, la vendita al miglior prezzo realizzabile dei prodotti della proprietà; e bisognava anche prestare a usura il danaro, senza mai lasciarlo inoperoso. Ma tutto ciò derivava semplicemente dal diritto di proprietà e ne costituiva l'esercizio. Quanto agli altri mezzi di "procurarsi molto danaro" per vie oneste o no, essi erano l'esercizio o l'abuso di diritti civili o di onori civici: sposare una ragazza con dote, attirarsi delle eredità o dei legati, saccheggiare i propri amministratori e i fondi pubblici.

Una classe di collocazione difficile.

Le sole a lavorare sono le persone di nessun conto; le persone di qualità esercitano sempre un'attività direttiva chiamata cura o epimeìeia, espressioni che si potrebbero tradurre con "governo", nel senso in cui Olivier de Serres parlava del governo domestico di un possesso. Era questa la sola attività degna di un uomo libero, perché era l'esercizio del comando. La stessa espressione valeva a indicare la gestione del patrimonio per opera del padre di famiglia, una missione pubblica affidata a un delegato, e persino il governo imperiale, perlomeno presso i pensatori che si compiacevano di raffigurarsi l'imperatore come un sovrano patriarcale. Poco importava che, governando le proprie terre, Scipione l'Africano avesse arato di persona, come un Cincinnato attardato: restava nondimeno il padrone. A questa condizione era un merito essere "lavoratore", energico; ma questo aggettivo qualificativo designava una qualità morale, non definiva un'identità. Quando Virgilio scrive che il lavoro viene a capo di tutto, non dice che il lavoro è la santa legge del mondo, ma che un intenso zelo spezza tutti gli ostacoli. Non essere pigri era una virtù nata dai bisogni, da tutti i bisogni: starsene sempre inoperosi, trascurare gli amici, le cure del proprio prestigio e degli affari pubblici, significa vivere come un'ostrica, scrive Plutarco. Un alto funzionario è un uomo energico che, da mattina a sera, passa l'anno della sua carica a spulciare rigo per rigo i conti del fisco. Non arrugginirsi: era una massima di Catone, quell'uomo davvero grande.

Come si vede, è impossibile indicare un equivalente medievale o moderno di questa classe che, in mancanza di meglio, chiamiamo notabili, nobili, middle class o gentry; fieri come i nostri nobili, universalisti come i borghesi, affaristi come loro, possessori di rendita fondiaria come i nostri nobili, lavoratori, ma convinti di essere una classe che non lavora. Ma c'è di più. Nel mondo romano non si riscontra la corrispondenza a noi familiare tra classi sociali e attività economiche; non c'è stata una borghesia romana perché la classe che possedeva la terra, senza vantarsene, espletava anche attività più specificamente borghesi; se cerchiamo a Roma una classe di negozianti, di fabbricanti, di speculatori, di usurai, di appaltatori generali, la troviamo dappertutto: presso i liberti, presso i cavalieri, ma anche presso i notabili municipali ed i senatori.

Per sapere se Catone il Vecchio era impegnato in una qualche partecipazione al commercio marittimo, o se una certa famiglia di grandi notabili municipali esercitava il suo commercio fin verso la frontiera del Danubio, non bisogna cercare una risposta nella loro appartenenza sociale, ma nel capriccio individuale e anche nella geografia, in quanto le eterogeneità personali e regionali erano considerevoli; il senatore Catone, per quanto lo riguarda, "investì i suoi capitali in affari solidi e sicuri: acquistò degli stagni ricchi di pesce, delle sorgenti di acque termali, dei terreni dove installare degli stabilimenti tessili, delle fabbriche di pece, delle terre con praterie naturali e foreste; praticò anche il prestito marittimo, la più screditata fra tutte le forme di usura: consisteva nel costituire una società di una cinquantina di persone e nel parteciparvi versando nel capitale una somma per il tramite di un liberto". A queste iniziative personali vanno aggiunte le tradizioni locali; una città può essere chiusa in se stessa ed essere solo una città di contadini, come succede oggi in Italia o in Ungheria; ma a venti chilometri di distanza la città d'Aquileia è una Venezia o una Genova dell'Antichità: i suoi notabili sono dediti al commercio marittimo e le loro relazioni si estendono fino in capo al mondo.

Proprietà fondiaria, investimenti individuali, imprese familiari: per questo popolo così avido di guadagno bisogna anche tener conto delle occasioni fortuite che venivano colte dalle persone più altolocate e non dai trafficanti; se un nobile romano viene a sapere dagli amici che c'è da fare un colpo per rastrellare del danaro, ci si precipita, anche se si tratta di un affare in cui deve improvvisare del tutto e di un genere di traffico che non ha mai praticato; coglierà a volo la fortuna inaspettata che gli è offerta da un'informazione confidenziale, o piuttosto ne incaricherà uno dei suoi liberti. La mancanza di un mercato generale moltiplicava le occasioni di fare di questi colpi; vi si aggiungevano il difetto d'informazione e l'importanza degli appoggi politici: nella classe dirigente composta di possidenti sussisteva una complicità di speculatori che avevano il privilegio dell'informazione e dell'influenza, cose più potenti delle leggi di mercato. L'economia patrimoniale non era precisamente patriarcale e non era davvero liberale.

La natura delle attività economiche dipende evidentemente dalla ricchezza, ma, invece di diversificarsi in base alle classi sociali, essa varia a seconda degli individui, dei luoghi e dei momenti. Infine, come scoprire di che era fatta la fortuna di un Romano? Due ipotesi. Supponiamo che Giovenale parli satiricamente d'un bovaro, che il giovane Virgilio si burla di un mulattiere; non dobbiamo arrivare alla conclusione che il primo mettesse la propria mano sui bovi o che il secondo tenesse per la briglia un mulo; il testo prova più oltre che uno dirigeva un'impresa di trasporti su muli sulle strade fangose della pianura padana, mentre l'altro era proprietario di grandi armenti. Allo stesso modo de Charlus, per disprezzo della borghese America, parlava della signora Singer come una donna che fabbricava con le proprie mani macchine da cucire. Se il bovaro in questione avesse posseduto solo un bove o due, i testi non lo avrebbero nemmeno nominato, perlomeno non ne avrebbero parlato per ridere alle sue spalle.

Imprenditori.

Seconda ipotesi: un testo parla di un Romano indicandolo col suo nome proprio, senza specificare il suo mestiere. Ma allora in che consiste il patrimonio di questo notabile e di dove è venuto? Da tutte le parti, poiché l'economia patrimoniale era anche un'economia non del tutto professionalizzata; più precisamente un ricco "padre di famiglia" ha come cinghie di trasmissione alcuni dei suoi liberti e anche dei suoi schiavi: ha concesso a questi ultimi un'autonomia finanziaria e una capacità giuridica in base a cui possono comportarsi in affari come uomini liberi, ma per conto del padrone. Questo stato maggiore di affaristi passa il suo tempo a ingrandire il

patrimonio del padrone: i veri uomini d'affari di quei tempi erano loro; possiamo aggiungere un altro eroe balzachiano: l'intendente, libero o, più spesso, schiavo; è a capo della proprietà terriera, vende i prodotti del suolo o addirittura gestisce in toto le attività economiche del suo padrone. L'economia romana riposa sugli intendenti. Spesso l'intendente è nato libero e si è venduto come schiavo per far carriera. Gode fiducia. La contabilità di quell'epoca non era la nostra; l'intendente non presentava i suoi conti al padrone a data fissa. Tra il padrone e lui la contabilità restava in sospeso per anni interi. Il suo dovere era di tenere nota esatta delle entrate e delle uscite per poter rendere i conti quando gli fossero richiesti per qualche ragione: morte del padrone e successione, pensionamento dello schiavo, vendita, un moto di collera da parte del padrone. Guai all'intendente che, in quell'occasione, non poteva presentare una somma liquida pari alla differenza tra il totale delle entrate e il totale delle uscite! Se, al contrario, era in grado di pareggiare il bilancio (panari), meritava il bell'appellativo di pariator e se ne fregiava sull'epitaffio. Anche tra fittavoli e proprietario la contabilità restava in sospeso per anni; quando il proprietario moriva, o quando vendeva la sua proprietà, si doveva calcolare quanto ancora era dovuto (reliqua colonorum). Non che i fittavoli fossero sistematicamente indebitati; erano i conti che non venivano resi periodicamente. Un simile metodo era certamente favorevole all'idea che un debito costituisce un legame di clientela e che il debitore che pretende di render il dovuto è un uomo poco fedele, desideroso di separarsi dal suo benefattore.

Un notevole è presente dappertutto nella vita economica. Può essere a capo di un'impresa agricola o commerciale (certuni non esitavano, occasionalmente, a trasformare il loro domicilio privato in bottega e a esporvi sotto gli occhi dei compratori le mercanzie che avevano appena ricevuto). Come proprietario può essere una specie di commendatario delle imprese del suo intendente. Può partecipare a società commerciali o all'appalto delle imposte pubbliche. Può infine, più modestamente, darsi da fare personalmente: il medico Galeno ebbe tra i suoi pazienti un tale che non si preoccupava gran che di coltivarsi e che correva di qua e di là per i suoi affari: "comprava, vendeva, e spesso aveva dei litigi, tanto che la sua sudorazione era troppo abbondante".

Nobile affarismo.

Ecco dunque un'economia così diversa dalla nostra dal punto di vista delle istituzioni e sotto il profilo sociologico che saremmo portati a definirla arcaica; tuttavia essa ha un livello di produzione elevato ed è dinamica ed avida di guadagno quanto il capitalismo. Infatti questi aristocratici, che si distinguevano per la loro cultura e per l'interesse con cui si volgevano agli ideali di saggezza, avevano la passione del guadagno. I signori di più alto livello parlavano di affari; il senatore Plinio, nelle sue lettere che volevano essere esemplari, offre come esempio la sua condotta di ricco proprietario. Se un signore vuole sbarazzarsi di vecchi mobili o di materiali da costruzione organizzerà una vendita all'asta (perché la vendita all'asta era, per i privati, il normale sistema di vendita degli oggetti d'occasione, e gli stessi imperatori organizzavano a palazzo delle aste quando volevano liberarsi di un mobilio imperiale ingombrante). Il danaro doveva lavorare. Su tutto si mettevano degli interessi: ci si facevano prestiti soggetti a interesse tra amici, tra parenti (non farlo era considerato un merito); un genero imponeva degli interessi al suocero se la dote pattuita veniva consegnata con ritardo. L'usura faceva parte della vita quotidiana di tutti, e i nostri antisemiti avrebbero potuto trovare una conferma alla loro idea ossessiva nella Roma antica piuttosto che tra gli ebrei e per la stessa ragione. A Roma il prestito a interesse e il commercio non erano esclusivamente attività di professionisti e nemmeno erano propri di una

determinata classe sociale. Ogni fatica, anche se piacevole, meritava un compenso. Un tratto pittoresco dei costumi galanti era questo: nella miglior società ogni relazione amorosa comportava un pagamento dell'amata da parte dell'amante; la matrona che ingannava il marito riceveva dall'amante una somma vistosa, a meno che il suo spasimante non le costituisse una rendita annua. Certi villanzoni, in caso di rottura, riprendevano la loro donazione, tanto che i giuristi erano costretti a occuparsene. Non si trattava di una forma di prostituzione, ma di salariato: la matrona non si concedeva dietro pagamento, ma era retribuita per essersi concessa, e la migliore amante era meglio ricompensata. Le donne, dunque, correvano dietro al salario dell'adultera, gli uomini alle doti.

Quest'universale affarismo cancellava, non solo i confini tra classi sociali o "ordini" civici, ma le distinzioni fra categorie economiche. Gli stessi uomini si dedicavano tanto alle imprese occasionali quanto alle attività abituali: al tempo stesso speculatori e professionisti (con o senza la relativa denominazione); i medesimi uomini si arricchivano tanto impadronendosi di fortune già costituite - il che è un procedimento arcaico - quanto creando ricchezze nuove mediante investimenti, e questo era molto moderno; si arricchivano tanto per via economica, produzione e vendita, quanto attraverso procedimenti extra- economici, legali o no: eredità, dote, bustarelle, violenza, lite; si valevano tanto della legge della domanda e dell'offerta quanto dell'influenza politica e delle complicità tra "gente di mondo". E poiché i notabili erano i principali proprietari terrieri, il loro affarismo faceva sì che ci fosse da un lato un immenso ceto contadino povero e dall'altro una ricca classe cittadina dalle attività molteplici che da alla nostra immagine della vita antica il suo carattere vario e il suo splendore. A quei tempi, in cui la medicina era arte molto costosa, Galeno aveva per clienti solo dei notabili, e per di più maschi; essi abitavano in città, sorvegliavano il loro amministratore, sudavano nell'esercizio dei loro affari, esercitavano, come Galeno stesso, qualche professione, prendevano parte alla direzione degli affari pubblici della loro città, restavano a casa a leggere o a copiare i testi filosofici della loro setta preferita; da vecchi si ritiravano nelle loro terre. E, alla loro morte, si constatava che la loro successione comportava tre principali componenti: dei beni fondiari, campi o case, coi loro strumenti agricoli e il loro mobilio, e crediti (nomina debitorum). Del conto in banca, noto sotto la Repubblica e nel Tardo Impero, non si ha traccia documentata nel Primo Impero.

Gli usurai del tempo non erano banchieri, ma notabili e senatori. Ogni padre di famiglia aveva presso di sé una cassaforte che si chiamava *kalendarium* e che conteneva un calendario delle scadenze, dei titoli di credito e anche le somme di danaro che il padre destinava a prestiti a interesse e che attendevano in cassaforte l'occasione di impiego: "destinare al prestito una somma di danaro" si indicava con l'espressione "versarla in cassaforte". Ognuno aveva in materia la propria strategia; prestare una parte grande o piccola del patrimonio, prestare poco a molti o molto a pochi grandi debitori. I crediti passavano facilmente di mano in mano, sia per cessione formale, sia, più facilmente ancora, per pura e semplice vendita; erano strumento di liberazione da un debito e oggetto di speculazione. Una specie di moneta scritturale. Si poteva legare il *kalendarium* stesso e quindi, contemporaneamente, i diritti nei confronti dei debitori ed i capitali destinati all'usura.

Altri mezzi di arricchirsi.

L'usura, infatti, era ritenuta una nobile maniera di arricchirsi, sullo stesso piano dell'agricoltura, delle doti e dei legati. Fare la corte a un vecchio ricco in attesa del suo testamento era un comportamento tanto nelle consuetudini quanto presso di noi usare

delle attenzioni a un principale o a un superiore: tutti lo criticavano, ma tutti, ugualmente, lo praticavano. Abbiamo visto che lo stile voleva che un testatore moltiplicasse i legati, per rendere onore a tutti gli amici, ricompensare tutti i fedeli; questo costume faceva sì che fosse circondato da una di quelle corti di persone premurose senza le quali un vero Romano non avrebbe potuto ritenersi uomo di qualche importanza.

Un uomo o una donna, dice Tacito, ci guadagnano a non avere figli: il risultato è che sono circondati da maggiori premure. Ora, i demografi ci dicono che sotto il nostro Ancien Regime una famiglia francese media aveva quattro o cinque figli di cui solo due raggiungevano i vent'anni; la famiglia romana media aveva in media tre figli. Si indovina che i vecchi che avevano visto morire tutti i loro figli e le loro figlie non erano dunque una rarità: le prede erano numerose, tanto più che la libertà del testatore, per quanto concerneva la legge e anche il costume, a Roma era grande. A ogni generazione una parte importante del patrimonio nazionale veniva così rimessa in gioco: chi se ne sarebbe impadronito? I Romani, popolo esperto di liti, sapevano come comportarsi. Una madre divorziata istituisce erede il figlio, ma, sapendo che il marito è un individuo poco raccomandabile, stabilisce che il figlio riceverà l'eredità solo a condizione di non essere più sotto l'autorità del padre al momento in cui la successione sarà aperta (altrimenti l'eredità sarebbe passata al padre); in altri termini, il figlio erediterebbe solo nel caso che il padre fosse già morto. Ahimè! era vivo, ma trovò una buona scappatoia: emancipa il figlio che così raccolse la successione. Questo padre era dunque migliore di quanto non si credesse? La storia non è conclusa: si mise a fare la corte al figlio, a coprirlo di giocattoli e di animali domestici, in breve, a far la caccia al testamento del suo proprio figlio, e la ebbe vinta: il figlio viziato morì lasciandogli la famosa eredità.

L'opinione pubblica non condannava un comportamento che portava dei profitti, si contentava di sfumature nelle proprie valutazioni. "Dopo essersi circondato di cacciatori di eredità un tale è morto lasciando tutto alla figlia e ai nipoti; il giudizio è incerto: gli uni lo chiamano ipocrita, ingrato, dimentico dei suoi amici; gli altri, al contrario sono felicissimi che il vecchio abbia deluso le speranze di gente interessata": è un senatore a dirlo; dunque ha ragione.

La ricerca della ricchezza seguiva anche vie molto più dure. Il mondo romano non aveva una vera e propria polizia; dei soldati dell'imperatore, come il centurione Cornelio di cui parla il Vangelo, reprimevano le sommosse e davano la caccia ai briganti, ma non si occupavano gran che di quella mancanza di sicurezza spicciola che meno nuoceva all'immagine caratterizzante che lo Stato romano voleva dare della propria autorità sovrana; i notabili delle città organizzavano occasionalmente delle milizie civiche. La vita quotidiana era quella del Far West americano; niente polizia nelle strade, niente gendarmeria nelle campagne, niente accusatori pubblici. Ciascuno doveva difendersi e farsi giustizia da sé, e il solo modo opportuno, per i piccoli e anche per i meno grandi, era di mettersi sotto la protezione di un grande. Ma chi proteggerà dal grande e chi proteggerà i grandi dai grandi? Sequestri, usurpazioni, prigioni private per i debitori erano moneta corrente; ogni città viveva nel timore dei tirannelli locali o regionali, talvolta abbastanza protetti da azzardarsi a sfidare un personaggio importante come il governatore della provincia. Un grande non esita a impadronirsi della terra di un povero vicino; e addirittura non sempre esiterà ad attaccare il ranch di un altro grande alla testa di un manipolo di sgherri, i suoi schiavi. Che fare contro quest'uomo che si è arricchito così a vostre spese? Le probabilità di ottenere giustizia dipendono dalla buona volontà di un governatore di provincia molto occupato, tenuto a buoni rapporti coi potenti per ragioni di Stato e alleato a questi

potenti per via di una rete di amicizie e di interessi. La sua giustizia, posto che la eserciti, sarà un episodio di guerra tra clan, un arrovesciamento di rapporti di forza. Alla violenza pura e semplice si aggiungeva la violenza giudiziaria. I Romani sono reputati gli inventori del diritto; è vero che hanno scritto molti libri di diritto notevoli e che trovavano fonte di gloria e di diletto nella conoscenza e nella pratica degli arcani del diritto civile e delle sue scappatoie; era una cultura, uno sport e un motivo di fierezza nazionale. Ma non bisogna trarne la conclusione che la legalità regnasse effettivamente nella loro vita quotidiana; il legalitarismo non faceva altro che introdurre nel loro caos una complicazione supplementare, e un'arma, quella della lite. Nei paesi greci, sotto l'Impero, il ricatto giudiziario e le estorsioni paralegali portavano il vecchio nome di "sicofantia".

Supponiamo che le terre di un gran signore destino l'invidia di un altro gran signore e che il primo non vada a genio alla famiglia imperiale: il secondo avrà la risorsa di accusare il primo di lesa maestà: a titolo di ricompensa per la sua delazione riceverà una parte del patrimonio del primo preventivamente condannato a morte. Supponiamo ora che, al di fuori del palazzo, un notevole sia deluso nelle speranze che aveva riposto nel testamento di un ricco vecchio; potrà valersi della pretesa che il vecchio non sia morto di morte naturale, ma che si sia suicidato, o magari che sia stato avvelenato e che gli eredi abbiano trascurato di ricercare l'assassino e di vendicare il sangue del loro benefattore. In entrambi i casi il testamento era annullato e la successione spettava al fisco, a eccezione del premio dovuto al delatore. Ora, il fisco, molto più che una fiscalità, era l'insieme delle proprietà che l'imperatore aveva confiscato a titolo di successioni vacanti o irregolari. Il fisco aveva la sua propria giurisdizione in cui era giudice e parte in causa; a questo modo l'imperatore era diventato in breve il più grosso possidente del suo impero. Il fisco era dunque molto incline a credere ai delatori che gli offrivano l'occasione di confiscare una successione di più. La cosa era talmente nota che certi testatori, desiderosi di deludere le speranze degli eredi, iscrivevano l'imperatore come coerede: il fisco faceva in modo di assorbire l'intera eredità. In breve, il diritto diventava un'arma nella lotta per i patrimoni; il possesso e la trasmissione pacifica dei beni non erano mai assicurati. Ecco qui uno sposo tutto felice della dote della sposa: parenti gelosi lo accuseranno di aver fatto uso di magia nera per sedurla.

Anche le vie d'arricchimento più propriamente economiche fanno pensare a un mondo disordinato, dove tutto è possibile: farsi concedere dai pubblici poteri qualche diritto di sfruttamento abitualmente accompagnato da forme di monopolio; serpeggiare tra le incoerenze di un mondo economicamente caotico; metter su un'impresa di trasporti di cui tutti avevano bisogno e che nessuno aveva preso l'iniziativa di impiantare, chi per mancanza di capitali, chi per mancanza d'interesse alla cosa... È lo spettacolo che offre oggi più di un'economia nel terzo mondo. Non ci si stupirà che parecchi notabili si siano trovati così a capo di una quantità d'affari e di sfruttamenti privi di qualunque coerenza, concentrati nelle loro mani da buone occasioni casuali: beni fondiari, vendita di stoffa, tintoria, trasporti di mercanzie sul Reno; agricoltura, trasporti marittimi nell'Egeo e... insegnamento retribuito della retorica, importazioni di mercanzie dall'Egitto ad Atene. Non dobbiamo immaginare un gran signore di quei tempi secondo la genuina immagine di un signore semplice come la pace dei campi e dei lavori agricoli; ha la coloritura variegata di un notevole sudamericano, ma, come lui, in questa società che oppone brutalmente i ricchi, che sono dei signori, alla massa dei poveri, possiede un grande stile e non denuncia minimamente le vie per cui si è arricchito.

La terra.

Tutta questa attività multipla ha il suo forziere e la sua fonte di investimenti nella proprietà fondiaria. Questa si compone ugualmente di pezzi e bocconi, dispersi a volte attraverso le province più lontane. Ma tutto è registrato nel libro dei conti di questo padre di famiglia e questo libro (*rationes*, *libellus*) costituisce la prova dell'organizzazione che il padrone ha dato al proprio patrimonio. I bagni fanno parte della sua casa o sono oggetto di una diversa gestione? Lo si vedrà constatando che il relativo canone è registrato separatamente rispetto ai conti della casa propriamente detta. L'imposta sarà pagata dal proprietario o dai suoi mezzadri? Qual è dunque la "legge" o la "consuetudine" fissata dal proprietario? Lo stesso libro lo lascerà stabilire. Allo stesso modo si apprenderà se i gestori sono dei fittavoli che vendono da sé i prodotti del suolo, o dei mezzadri che consegnano al proprietario la debita parte, e, in quest'ultimo caso, se il padre di famiglia s'incarica lui di provvedere alla vendita o se ne lascia la cura al suo amministratore.

La proprietà fondiaria è molto più estesa del terreno coltivato; un fondo può essere coltivato, ma è un fondo anche una particella su cui si è costruito e il cui complesso edilizio è affittato in blocco o ad appartamenti. Il suolo comporta così iniziative di ogni specie e non è da escludere che i notabili abbiano posseduto non solo il terreno coltivato, ma anche la seconda grande ricchezza: le abitazioni cittadine. Essi fanno costruire sulle loro terre dei porti, delle taverne, dei lupanari, dei "granai" (ossia dei docks che venivano affittati per stiparvi delle mercanzie ed anche per preservarvi dagli incendi cittadini gli oggetti preziosi e i documenti); si arrangiano ad ottenere dall'imperatore il privilegio (o "beneficio del principe") di tenere nella loro proprietà un mercato e di prelevarvi una tassa sulle transazioni; sfruttano miniere e cave, e questa è una specie di attività annessa all'agricoltura, come l'industria: nell'ambito della proprietà funzionano fabbriche di laterizi o di vasellame dirette o appaltate dal proprietario, e i contadini vi trovano impiego durante la stagione morta dei lavori agricoli. Di recente, in Egitto, si è trovato un contratto per due anni di lavoro tra un vasaio e un proprietario terriero che aveva dei forni nel suo fondo; il vasaio dovrà fabbricare quindicimila orci l'anno, il locatore gli fornirà l'argilla (era negli usi che si procurassero ai muratori o agli artigiani i materiali necessari ai lavori che si ordinavano loro).

Tuttavia questa varietà non deve ingannarci: da un lato c'era l'agricoltura e dall'altro tutto il resto che era, a sua volta, condizionato da quel che la terra produceva. La terra non era sufficientemente produttiva per essere ciò che è diventata ai nostri giorni nei paesi progrediti: una risorsa così notevole che solo una parte della popolazione vi trova impiego e il pericolo è più di sovrapproduzione che di scarsità. Nell'Antichità l'agricoltura non produceva abbastanza da permettere un largo esercizio dell'industria; la grande maggioranza della popolazione doveva lavorare la terra per assicurare la sopravvivenza sua e quella dei pochi che non erano impiegati nei lavori agricoli. Vedremo che questo condizionava la strategia privata dei possessori di patrimoni.

Ogni individuo che coltivava la terra con le proprie mani provvedeva al vitto di due o tre persone, non più, ossia alla propria famiglia e al notabile che possedeva la terra. Non era abbastanza per mantenere delle masse operaie, ma bastava perché i ricchi trasformassero l'eccedenza in quegli abbellimenti monumentali che caratterizzano le società fondate sulle classi prima della rivoluzione industriale. Ma i ricchi possono operare questa trasformazione solo vendendo i prodotti del suolo, solo se il commercio è attivo: hanno bisogno di scambiare del grano con colonne e con statue. Se il mondo romano fosse stato quell'impero senza scambio di forti quantitativi di derrate che certuni immaginano, i turisti e gli archeologi non avrebbero tante rovine da visitare e da scavare. L'agricoltura, lungi dal contrapporsi al commercio, ne era il sinonimo.

La terra è al tempo stesso conservatrice di ricchezza, fonte di sopravvivenza e fonte di scambi. Una delle strategie dei ricchi sarà di speculare sui prodotti vitali; i loro granai sono pieni di grano ed essi aspettano i cattivi raccolti e il rialzo dei costi per venderlo ai prezzi più alti: "Rifiutano di vendere i prodotti del suolo al giusto prezzo - scrive il giurista Ulpiano - e, poiché aspettano gli anni di carestia, fanno così salire i prezzi". Un'altra loro strategia era la specializzazione regionale; gli archeologi sono persuasi che certe regioni del mondo romano (come il Sahel tunisino, allora ben irrigato e fertile) producessero esclusivamente, per l'esportazione, o l'una o l'altra delle principali ricchezze dell'agricoltura mediterranea, grano, vino o olio: divisione interregionale del lavoro, orientamento agricolo del mercato. Anche se c'è ristagno o interruzione degli scambi, il patrimonio resta e la proprietà ripiega su un'economia di sopravvivenza: il proprietario, d'altra parte, ha cura di non piantare a grano o a vigna, coltivazioni costose destinate alla speculazione, la totalità delle sue terre; ogni proprietà comporta una parte a bosco, che non costa nulla e che serve da cassa di risparmio. Cera un proverbio che, per dire di un uomo che fa tutto alla rovescia, lo definiva simile a un uomo indebitato che vendesse i suoi boschi invece delle sue vigne. Infine, l'importante è possedere della terra che conserverà sempre il suo valore; non si è obbligati a coltivarla; è proprio necessario perdere il proprio tempo a dirigere i propri schiavi, i propri operai agricoli o i propri mezzadri, per quanto piacevole la cosa possa essere? Catone, a detta di Plutarco, finì col "vedere nell'agricoltura un divertimento più che una fonte di reddito"; poco desideroso di divertirsi, preferiva i beni fondiari produttivi, ma non coltivati; infatti ce n'erano: "stagni pescosi, sorgenti di acque termali, opifici tessili, pascoli naturali, boschi"; "ne ricavava dei profitti che non erano esposti al rischio del buono e del cattivo tempo".

Investire.

Qualunque sia l'organizzazione dell'impresa patrimoniale l'importante è dirigerla "da buon padre di famiglia", l'espressione è meno patriarcale di quanto non sembri, e il diritto commerciale moderno la applica ancora alla buona gestione delle società per azioni. Un padre di famiglia, dicevano i giuristi romani, deve essere "diligente e onesto" e, come si ricorderà, Cicerone e Seneca gli fanno un merito di accrescere il suo patrimonio. I Romani avevano riflettuto a questa "diligenza" del buon dirigente d'impresa; per essere un padre di famiglia degno di questo nome non basta comportarsi in modo incolore e avere la sola ambizione di trasmettere agli eredi un patrimonio non assottigliato; bisogna anche investire, con tutto il discernimento desiderabile e sapendo paragonare le spese d'investimento con l'aumento di profitti che ci si può aspettare.

Infatti, nell'ultimo libro del Digesto, il giurista Paolo distingue chiaramente le spese "necessarie, che impediscono a un bene di venir meno o di perdere di valore", le spese d'abbellimento, come giardini, pitture, mosaici, e le spese "utili", che noi chiamiamo investimenti, e che "avrebbero potuto non esser fatte senza che il fondo perdesse valore, ma che lo migliorano aumentando il reddito"; per esempio "piantare più viti di quanto non fosse necessario per mantenere in buone condizioni un vigneto", oppure arricchire il terreno di docks, di un mulino o di un forno da pane o, ancora, "far seguire a degli schiavi un corso di apprendistato". Paolo ricorda che il costo di questi investimenti non deve alla fine ridurre il reddito netto del complesso della proprietà. Per i giuristi che spesso si trovavano a dover risolvere questioni del genere, si trattava di stabilire chi aveva il diritto di decidere l'investimento e quando; infatti questa importante decisione non poteva esser presa, secondo giustizia, se non dal proprietario stesso: un tutore ha come unico dovere di consegnare al suo pupillo un patrimonio non assottigliato; ma un padre di famiglia, per la precisione, avrà un

merito che sarà tutt'altro da quello del tutore e il suo ideale sarà di migliorare la propria situazione patrimoniale.

Un tutore non deve eccedere in fatto di zelo: non spetta a lui la decisione di investire e di esporre il suo pupillo ai relativi rischi; non più di quanto non debba prodigarsi in liberalità a nome del suo pupillo, neppure per accrescere la reputazione sociale del ragazzo; al contrario, il tutore avrà come primo dovere quello di mettere in vendita i beni esposti a forti rischi (case ammobiliate che possono prender fuoco, schiavi che possono morire) per investire il prezzo nei soli valori sicuri: i beni fondiari e l'oro, che si presterà dietro corresponsione di un interesse (perché, soprattutto, non va tesaurizzato: sarebbe da parte del tutore, come del servitore del Vangelo, mancare di diligenza). Quanto al padre di famiglia, invece, giustamente non ha da conservare quest'atteggiamento troppo neutro; niente è più errato che rappresentarselo come una specie di tutore di un patrimonio di cui la sua discendenza sarebbe la vera proprietaria, o come l'usufruttuario passeggero di un bene di cui la sua dinastia avrebbe la proprietà in senso eminente.

C'è di più. Il semplice usufruttuario, in diritto romano, ha diritto di fare degli investimenti, di "migliorare", il che costituisce un merito per il padre di famiglia; e il marito che amministra i beni dotali della moglie ne ha anche lui il diritto. Nel libro XXIII del Digesto, il giurista Savoleno racconta la storia di un uomo che aveva aperto delle cave di marmo sul fondo dotale; divorzia e la donna riprende, come di regola, la propria dote: ma non dovrebbe rimborsare all'ex marito le spese di apertura di questa cava che aveva accresciuto il valore del fondo? I giuristi della vecchia scuola ritenevano che no, poiché questa non era stata una spesa "necessaria"; d'altra parte, invece di "migliorare" la proprietà, l'aveva privata del marmo che celava nel sottosuolo. Ma Savoleno replicava che le spese semplicemente "utili" sono pure permesse, anche su un fondo dotale; restava una sola condizione: che la cava fosse una di quelle in cui il marmo non è morto ma "continua a crescere": in questo caso la sposa non avrebbe perduto nulla, poiché il marito non avrebbe fatto altro che raccogliere i frutti della cava (la credenza che il marmo o l'oro crescano come dei vegetali si trova presso tutti i popoli ed è alla base del diritto romano delle miniere e delle cave).

Infine, ciò che dovrebbe fare ogni buon padre di famiglia capace di condurre la sua amministrazione in base al ragionamento si legge in filigrana attraverso tutto ciò che qualunque usufruttuario ha diritto di fare. A differenza del padre di famiglia, l'usufruttuario non deve certo permettersi di modificare la destinazione della proprietà o delle sue parti; non potrà sostituire i giardini ornamentali con culture produttive. Ma, a parte questo, scrive Ulpiano nel libro VII, potrà "migliorare la situazione della proprietà", per esempio aprendovi delle cave di pietra, di sabbia o di creta (la creta serviva a dare il lucido e la salda agli indumenti), delle miniere d'oro, d'argento, di zolfo o di ferro, "che il padre di famiglia avrebbe potuto aprire o aveva già aperto". Ma a certe condizioni: non deve nuocere alle coltivazioni vicine; bisogna che le miniere rendano più delle vigne o degli oliveti che ha fatto sopprimere; non deve esaurire le risorse del sottosuolo nel periodo in cui ne ha l'usufrutto lasciando poi il vuoto dietro di sé; infine il nuovo investimento non deve avere conseguenze rovinose per il resto della proprietà e, tenuto conto del costo della manodopera supplementare, non deve esserci diminuzione del reddito complessivo.

Mentalità da affaristi.

Questi testi sono sintomatici: leggendoli si giudica priva di validità la frequente contrapposizione della razionalità capitalistica, che sarebbe volta al massimo profitto, a una razionalità patrimoniale, che si limiterebbe a trasmettere intatta, non potendola

accrescere, una ricchezza venuta dagli avi. I Romani, per parte loro, pretendevano di trasmettere un patrimonio se possibile accresciuto e pensavano a sé prima di pensare ai discendenti. Dire che una firma capitalistica ha come unica strategia l'aumento dei profitti significherebbe ridurre la politica all'arte di conquistare nuove province; in realtà la politica delle imprese moderne è complessa quanto quella degli Stati e così diversa da un caso all'altro come la politica estera della Svezia da quella di un grande impero. Mettiamo anche da parte la retorica cattedratica sui Romani, popolo di agricoltori. I notabili erano imprenditori che miravano ad arricchirsi; non tesaurozzavano i loro arpentis come fanno gli avari con le loro monete d'oro, investivano, collocavano, speculavano. La loro passione per il guadagno è una caratteristica etnica originale che ne fa un caso a parte rispetto a molti altri popoli. Perché, da un popolo a un altro, a una struttura economica e a interessi di classe simili possono corrispondere dinamismi molto diversi, così come ci sono etnie più laboriose, più portate all'arte o alla guerra di altre; questo è un fatto e queste "mentalità" diverse non si creano a piacere. Gli economisti che hanno cercato di sviluppare certe economie del terzo mondo hanno purtroppo constatato che non basta dominare le variabili dell'econometria né creare delle possibilità d'interesse di classe perché la gente ci si interessi effettivamente; esiste una "mentalità" che non si plasma a volontà, e neanche si saprebbe da che parte rifarsi; Galbraith ne ha tratto di recente la lezione che gli storici devono ricordare. Concludendo, la "mentalità" romana era economicamente molto dinamica; se ci si vuol fare un'idea del come era fatto un "padre di famiglia", non bisogna giudicarne né dalle strutture economiche né dagli evidenti interessi di classe, ma da questa variabile autonoma che è la mentalità: un ricco romano aveva un'anima di uomo d'affari e sapeva benissimo arricchirsi. Le conseguenze favorevoli della cosa per il livello di produzione sono evidenti; quanto poi alla distribuzione, il problema è diverso.

E, per concludere, un tratto inatteso conferma questo dono romano per gli affari: come gli Ebrei, i Greci d'oggi e di un tempo e i Cinesi, i Romani, oltre a non essere esclusivamente coltivatori, capi e soldati, sono stati anche un popolo caratterizzato dalla diaspora; durante due secoli che hanno preceduto l'era volgare e anche prima, hanno sciamato in tutto l'Oriente greco, in Africa e alle frontiere del mondo barbaro, come negozianti e banchieri, e anche come piantatori. Con il sussidio della loro influenza politica hanno incamerato le buone terre africane o quelle della Turchia centrale e si sono accaparrati l'attività commerciale delle città greche. Roma ospitava una folla di intellettuali greci di cui gl'intellettuali romani erano gelosi e, al tempo stesso, Mitilene o Smirne erano piene di uomini d'affari italiani che i Greci avevano eccellenti motivi per odiare.

Capitolo ottavo. CENSURE E UTOPIE.

L'espressione esplicita della condizione sociale.

Ecco dunque l'immagine composita della persona privata; un uomo libero, nato libero, ricco e di una ricchezza non recente, uomo d'affari bene educato e anche colto, senza impegni, ma con una dignità politica. Come i diversi particolari del suo bell'abbigliamento, ognuno dei suoi tratti ha le sue radici nei casi del passato storico greco- romano. Quest'ideale non aveva bisogno di fattori costrittivi che lo imponessero: era qualcosa di evidente.

L'arte funeraria rifletteva quest'immagine imperiosa, perché parlava meno spesso dell'aldilà che di ciò che il defunto era stato sulla terra, e lo diceva in una lingua a tutti accessibile. Le componenti messe in risalto variano da tomba a tomba, secondo il capriccio dello scalpellino o dell'acquirente: l'opulenza del defunto che fa i suoi conti, riceve l'omaggio dei suoi coloni, fa tagliare il grano mediante una falciatrice meccanica, recente meraviglia dell'ingegnoseria umana, oppure se ne sta nella sua bottega; il lusso della defunta, seduta in una poltrona dallo schienale alto, dove si adorna davanti a uno specchio che le tiene una domestica e sceglie dei gioielli in un cofano tenuto in mano da un'altra schiava. Spesso l'immagine si riduce a una specie di emblema: un ombrello scolpito da un lato della pietra tombale informerà i passanti che la defunta aveva una schiava per ripararla e tempo a disposizione per fare delle passeggiate. Talvolta la defunta, prima di fare toilette, leva la mano in segno di pio omaggio davanti a una statuetta di Venere, simbolo del matrimonio, presentata da una domestica che è andata a prenderla nella nicchia delle immagini sacre della casa (lararium). Sarcofagi di senatori giustappongono la vita privata e la vita pubblica del defunto: lo si vede al centro, in atto di dar la mano alla moglie; ai lati, in divisa da generale, riceve, stando sulla sua poltrona bassa e pieghevole di dignitario, l'atto di sottomissione dei capi barbari che ha vinto (o che, data la sua funzione, avrebbe potuto vincere). Altri rilievi funerari rappresentano una distribuzione di monete o il combattimento tra gladiatori che il notevole aveva offerto ai suoi concittadini. Le cariche senatoriali o municipali del defunto, diverse in dignità, si indovinano dal numero dei "fasci" di verghe che portavano i "littori", ossia quei messi e carnefici che lo avevano preceduto dappertutto durante il suo anno di vita pubblica. Infatti, in questa società senza diritto penale, ogni dignitario importante esercitava secondo coscienza un puro e semplice diritto di coercizione.

A ciascuno la propria parte: sul lato sinistro - il più importante - di una pietra tombale il marito esercita la sua professione: esamina il suo malato, completamente nudo e in piedi sull'attenti davanti al suo medico; a destra, la sposa attesta la virtù femminile di devozione: seguita da schiave è andata a sollevare la sua mano verso qualche immagine divina, per ringraziare la divinità di una certa grazia; una schiava leva in alto un cartello in cui la padrona ha fatto scrivere di che grazia si trattava, perché tutti i passanti conoscano il beneficio che la divinità ha concesso. Infatti certe tombe, piuttosto che ricordare l'opulenza, la mancanza di impegni costrittivi, la dignità o la professione, preferiscono esaltare componenti più delicate, come la devozione della defunta e la cultura del defunto. La signora offre agli dei l'omaggio di qualche chicco d'incenso su un bruciaprofumi; l'uomo nella sua poltrona legge un libro, cioè un rotolo, oppure lo tiene in mano arrotolato, a provare che ha fatto quegli studi che sono appannaggio di un membro della buona società.

Immagini poco ugualitarie e poco individualistiche; originalità, fierezza, allegria, levità e grazia sono parole poco in uso per parlare dei Romani. L'arte funeraria lo sottolinea pesantemente: la loro società non era solo inuguale di fatto e inegualitaria perché

distingueva degli "ordini" (nel senso dei tre stati del 1789), ma inoltre ricordava senza posa agli occhi e agli orecchi le differenze tra individui. Parlare alla gente del popolo in tono insultante significava dar prova di una lodevole franchezza (parrhesia), e gli amici dei grandi personaggi, compresi quelli dei Gracchi, due celebri riformatori sociali della vecchia Repubblica, erano classificati in diversi gradi, come a Versailles i cortigiani; un grande, non usciva senza un corteo; se arrivava in una borgata che gli aveva decretato il titolo di "patrono" perché ne aveva ricevuto un pubblico beneficio, vi faceva un ingresso pubblico solenne. "Ieri avevo a pranzo persone più altolocate di voi", dice Trimalcione ai suoi invitati, e il suo solo torto è di tenere un linguaggio tracotante che si addice alla sua bocca di volgare schiavo affrancato e di invitare persone di classe sociale superiore alla sua. Ne risulta che le persone modeste sono tanto più sensibili alla "semplicità" di cui certi potenti sanno dar prova. "Quel dignitario tanto rispettabile ci rendeva sempre il saluto a tutti", diceva una di queste persone. Per loro, conveniva rivolgersi umilmente a chi stava più in alto. Tutto sottolineava ciò che MacMullen chiama "l'esplicita espressione dello status".

Individualismo del diritto.

A questi tratti evidenti si aggiungevano costrizioni non meno esplicite, cioè delle idee morali volte sia a imporli con più forza, sia a tentare di addolcirli (come quando le popolazioni soggette a un'amministrazione portavano a esempio la virtù privata di "dolcezza" di cui il loro governatore aveva dato prova); ognuno aveva davanti a sé tutti pronti a giudicarlo per ricordargli i suoi doveri pubblici e privati. "La tirannia dell'opinione, e che opinione - scriveva l'individualista Stendhal pensando al puritanesimo americano dei suoi tempi - è altrettanto sciocca nelle cittadine francesi quanto negli Stati Uniti". Il civismo pagano avrebbe dunque esercitato una minore inquisizione sulle vite private?

Tuttavia Roma, a quanto si dice, madre del diritto, dovrebbe essere uno Stato di diritto, dove nessuno potrebbe essere obbligato a fare ciò che la legge non prescrive e dove la giustizia pubblica sta invece dell'arbitrio. Inoltre il diritto romano può essere definito individualista: la libertà di divorziare è uguale per i due sessi, la proprietà può essere liberamente allineata, la libertà del testatore è larghissima; nessuna credenza religiosa è imposta, la città ha i suoi dei preferiti e, dal canto suo, ogni singolo ha i suoi; il braccio secolare lascia agli dei stessi, se possono, il compito di vendicare le offese ricevute, e il rispetto dovuto agli dei che la città ha scelto di onorare si limita all'osservanza delle festività; il diritto di cambiar domicilio e attività economica è incontestato. Aggiungasi che un atteggiamento di divertita indulgenza per i peccati sessuali, anche delle donne, era teorizzato dallo stesso Senato. Ma resta vero che questo liberalismo, come osserva Bleicken, altro non è se non la tacita "conseguenza di un sentimento aristocratico della vita privata" e che Roma, come la Grecia, non ha mai garantito formalmente le libertà nel suo diritto; questo si considerava piuttosto come la formulazione dei doveri di pietà per i rapporti familiari, degli obblighi di fedeltà, delle responsabilità patrimoniali e delle differenze di condizione personale. "Privato", in contrapposto a "pubblico", è uno degli aggettivi di più frequente uso della lingua latina, ma non stabilisce un limite positivo della vita privata; il suo senso è negativo: esso sta a indicare ciò che un uomo può fare senza venir meno ai suoi doveri e al suo comportamento di uomo investito di una funzione pubblica; non erige un santuario all'interno del diritto privato stesso, che non si sentiva tenuto a rispettare ciò che di fatto rispettava. Semplice sfumatura formale spiegabile con certi casi storici (le nostre libertà e i diritti dell'uomo sono nati da una rivolta contro lo Stato)? Senza dubbio, ma questa mancanza di garanzie lasciava la porta aperta a tutti i rischi; simili

a tempeste questi si concretarono in irruzioni momentanee, tra cui la più sanguinosa è stata la persecuzione dei cristiani o dei manichei.

A ciò si aggiungono, sotto certi imperatori e per opera loro, delle spinte d'ordine morale. In linea di massima, i sovrani romani, a differenza dei loro corrispondenti cinesi e giapponesi, non avevano quella che Maurice Pinguet chiama "la vecchia abitudine confuciana di valutare il potere sulla base dell'ordine morale". Taluni, tuttavia, Augusto, Domiziano, i Severi o Costantino, hanno voluto correggere i costumi per legge; Augusto prende delle misure severe, almeno in apparenza, contro l'adulterio della sposa; Domiziano obbliga degli amanti a regolarizzare la loro unione, fa seppellire viva una vestale che aveva mancato al suo voto di castità e proibisce ai poeti satirici l'uso di parole oscene; i Severi fanno un crimine dell'adulterio del marito e dell'aborto un delitto contro lo sposo e la patria; la legislazione di Costantino sostituisce al vecchio lassismo aristocratico un rigorismo più popolare che è veramente cristiano... Questo moralismo è qualcosa di molto particolare: nel mondo greco- romano un legislatore poteva por mano a una rivoluzione nella società attraverso la legge; le leggi non sempre avevano la saggezza di mantenersi, rispetto al costume, su posizioni né troppo arretrate né troppo avanzate. Infatti la città non era considerata come l'effetto di forze naturali di socievolezza; era piuttosto un'istituzione nata dalla Legge, che subirebbe un degrado se il legislatore non la mantenesse contro forze naturali ostili; il cittadino è un cancro che rispetta la disciplina soltanto sotto la verga del maestro. Del resto le crisi d'ordine morale avevano per scopo principale di dimostrare a tutti che l'imperatore regnante era un maestro, poiché, non contento di far regnare l'ordine pubblico, che i vizi privati non minacciavano, pretendeva di governare la coscienza morale di ognuno; quando tutti erano penetrati di quest'idea, la legge rivoluzionaria smetteva di essere applicata e sotto il regno successivo veniva dimenticata. Solo quella di Costantino resterà in vigore e darà la sua impronta al Medioevo.

Esiste il diritto romano?

Dimentichiamo queste tempeste. In tempi normali i costumi romani sono tradotti con sufficiente esattezza dal diritto civile: il cordone ombelicale che lega questo alla morale dominante non è mai stato veramente reciso; la tecnicità di questo diritto, più verbale che concettuale e ancor meno deduttiva, consentiva ai suoi cultori di professione di abbandonarsi a esercizi di virtuosismo. Un tale diritto permetteva veramente di ottenere giustizia? Faceva rispettare le regole del giuoco quando i singoli le violavano per opprimere il loro prossimo? In una società così disuguale, inegualitaria e attraversata da reti di clientele, i diritti più formali, non occorre dirlo, non erano reali o un debole aveva poco da guadagnare a far causa ai potenti. Ma c'è di più. Anche quando non era violata, offriva la giustizia delle vie legali efficaci per far valere i propri diritti? Basterà un esempio in cui si vede che il potere pubblico organizza la vendetta privata più di quanto non ci si sostituisca.

Supponiamo che un debitore non voglia renderci il danaro che gli abbiamo prestato; oppure, immaginiamo di non possedere come unica fortuna nient'altro che una piccola fattoria a cui teniamo parecchio perché vi hanno vissuto i nostri avi o perché il luogo è ameno. Un potente vicino desidera il nostro bene; lo invade alla testa dei suoi schiavi armati, uccide i nostri schiavi che tentano di difenderci, ce le dà di santa ragione, ci caccia via e si impadronisce della nostra fattoria come se gli appartenesse. Che fare? Un moderno direbbe: portare la cosa in giudizio (litis denuntiatio), farsi render giustizia, e farci restituire la nostra proprietà dalla pubblica autorità (manu militari). Sì, le cose andranno pressappoco così alla fine dell'Antichità, quando i governatori delle province avranno finalmente fatto trionfare in tutto il loro ideale di pubblica

coercizione. Ma nell'Italia dei primi due o tre secoli dell'era volgare esse andavano diversamente.

L'aggressione del nostro potente vicino è un delitto puramente civile e non rientra nella coercizione penale; spetterà dunque a noi, che chiediamo giustizia, il compito di assicurare la comparsa del nostro avversario davanti al giudice; a questo fine dovremmo andare a impadronirci di questo individuo in mezzo ai suoi sgherri, portarlo via e incatenarlo nella nostra prigione privata, fino al giorno del processo. Se non ci riusciamo e non possiamo farlo comparire con la forza davanti al giudice, il processo non potrà mai aver luogo (*litis contestatio*). Ci siamo riusciti e, grazie all'intervento di un uomo potente che ci ha accettato come cliente, abbiamo ottenuto giustizia: la sentenza ha stabilito che il diritto era dalla nostra parte; non ci resta altroché rendere esecutiva questa sentenza, se ne abbiamo i mezzi. In apparenza ciò consisterà nell'andar a riprenderci a viva forza la fattoria dei nostri avi? No. Per una stranezza inesplicabile un giudice non poteva condannare un convenuto a restituire semplicemente il mal tolto. Abbandonando la nostra fattoria alla sua sorte, egli ci autorizzerà a impadronirci di tutti i beni e di tutte le proprietà del nostro avversario; li venderemo all'asta, tratterremo una somma pari al valore di stima stabilito dal giudice per la nostra fattoria (*aestimatio*) e restituiremo il di più al nostro avversario.

Chi dunque poteva curarsi di ricorrere a una giustizia così poco simile a un arbitro incaricato di sanzionare le colpe commesse nella lotta sociale? Probabilmente due categorie di persone. Personaggi potenti, ostinati, che si contendono una terra vorranno, da ambo le parti, aver ragione e portare la lite davanti al folto pubblico che seguiva i processi con la passione dei Romani per le liti o col gusto letterario per l'eloquenza giudiziaria; risolveranno la loro controversia davanti al tribunale come in altri tempi la risolverebbero nel campo chiuso di un duello, davanti ai loro testimoni. Oppure si darà il caso di un creditore che intenterà un processo a un debitore inadempiente che non oppone resistenza; si è impadronito di lui dopo un giuoco a nascondino; il giurista Ulpiano ci parla del debitore che evita di mostrarsi sulla piazza del mercato per non rischiare di incontrarvi il creditore; se lo scorge, si nasconde alla svelta dietro le colonne del portico che circonda la piazza o dietro uno dei chioschi che vi sono sparsi. Il diritto, pertanto, era solo uno dei colpi possibili nel match sociale, e c'era anche gente che poteva supplicare che non venisse usato nei suoi confronti. "Niente giureconsulti in questo affare!" (*iuris consultus abesto*).

Il diritto è una strategia, ma anche una materia della vecchia cultura romana; ricorrere alle vie giudiziarie e seguire il diritto civile nei suoi più dotti rigiri è un comportamento raffinato. Eccone un esempio. In teoria una Romana non può stare in giudizio senza un rappresentante di sesso maschile (tuttavia questo obbligo è caduto in disuso); un'abitante non romana dell'Impero, una greca o un'egiziana meno che mai. Tuttavia nei papiri si constata che non se ne tiene conto; ma allora, qual era la regola? Siamo costretti a riconoscere che regola non ce n'era. Ma si constata anche che piuttosto inutilmente delle Romane assumono un rappresentante di cui potrebbero fare a meno: se manca una regola, ci sono però delle raffinatezze giudiziarie, addirittura delle pedanterie.

Questo diritto che segretamente mette fuori strada presenta pure talune sopravvivenze di giustizia popolare e privata. Ancora sotto l'Impero, lo spettacolo di questa giustizia di strada non era raro. Il mezzo più semplice di costringere un debitore a pagare il suo debito era di sorprenderlo fuori di casa e "di accompagnarlo facendo una chiassata" (*convicium*): lo si seguiva lanciandogli motti pungenti a tutto spiano o cantandogli una canzoncina canzonatoria dove si ripeteva un ritornello che reclamava il debito insoluto; i giuristi esigevano solo che non si spogliasse completamente il debitore e che le parole della canzone non fossero oscene:

bisognava mantenere il rispetto della collettività presa a testimonio. Il debitore, dal canto suo, tentava di muovere pietà; si vestiva a lutto e non si tagliava più i capelli in segno di "derelizione".

Il timore dell'opinione pubblica aveva una grande importanza nella vita privata di cui il pubblico si riteneva giudice legittimo. Nelle città piccole delle specie di scampanate lo dimostravano a chi recalcitrava: la folla s'impadroniva di lui, lo issava su un carro funebre e seguiva con pianti e con risa il corteo funebre del falso morto, prima di lasciare che se la battesse. Si insultavano anche quelli che davvero erano morti, se il loro testamento non era approvato dalla pubblica opinione. E altrettanto si faceva, talvolta, se gli eredi, per avarizia, non offrivano alla folla, in memoria del defunto, quei combattimenti di gladiatori a cui riteneva di aver diritto alla morte di un notevole: in una borgata della Liguria la plebe trattenne sulla piazza pubblica il corteo di un antico funzionario che la famiglia poté portare al rogo solo dopo aver promesso uno spettacolo funebre.

Carattere pubblico della tomba.

C'è infatti un diritto di tutti sulla condotta del singolo. Non si presuppone che un Romano, notevole, plebeo, e perfino senatore, disponga di un'intimità personale; tutti possono rivolgersi a tutti e giudicare di tutti; si ritiene che tutti si conoscano. Il più modesto privato può dunque rivolgersi al "pubblico" che, dopotutto, si riduce a un certo numero di semplici privati come lui. Può, per esempio, recitare la parte del bello spirito per divertire gli spettatori: tutti gli tengono mano. Ai giorni nostri è nota la bonomia dei celebri graffiti di New York, mediante i quali un tizio qualunque farà conoscere ai passanti e agli utenti del metrò le sue idee, i suoi amori, o semplicemente il suo nome e la sua esistenza, scrivendo sui muri tutto ciò che gli passa per la testa. Altrettanto si è fatto a Pompei: i muri di questa cittadina fra tante altre sono coperti di graffiti tracciati da gente che, andandosene a spasso, voleva divertire altra gente che pure andava a passeggio dandole qualcosa da leggere. Cosa curiosa, una simile pubblicità trionfava anche in quello che è l'equivalente antico dei nostri cimiteri, cioè il margine delle strade; esso non apparteneva a nessuno ed era là, all'uscita dalle città, che si erigevano le tombe; appena passata la porta della città il viandante procedeva tra due file di sepolture che cercavano di attirare la sua attenzione. La tomba non si rivolge alla famiglia, alle persone accoste, ma a tutti. Infatti la tomba sotto terra era una cosa, oggetto di omaggi funebri resi ogni anno al defunto dalla sua famiglia; la tomba con l'epitaffio era un'altra cosa: era destinata ai passanti. Non dobbiamo basarci sull'analogia ingannevole degli epitaffi moderni, che sono commemorazioni senza destinatario la cui parola si rivolge al cielo. Gli epitaffi romani dicevano: "Leggi, passante, che posto ho tenuto nel mondo... E ora che mi hai letto, buon viaggio - Salute anche a te" (la risposta del passante è incisa sulla pietra). Ci sono testimonianze che stanno a provarlo; quando un Antico aveva voglia di fare un po' di lettura bastava che andasse a passeggio a una delle porte della città; era meno difficile leggere un epitaffio che la scrittura corsiva di un libro. Lascio da parte un fenomeno più tardo, le necropoli e anche le catacombe pagane.

Le vie che escono dalla città, con la loro doppia sfilata di iscrizioni funerarie, fanno vagamente pensare, volendo arrischiare un paragone, alla mostra di pubblicità funebre di una qualche Broadway dell'aldilà; certi epitaffi cercano di attirare l'attenzione del passante in confronto agli altri che hanno accanto offrendogli un terreno di svago e di riposo nell'ambito funerario. Tutti, poi, si accordano nel tacere del dolore dei parenti, parlando piuttosto del ruolo sociale del defunto, della sua osservanza dei doveri verso il prossimo; ne fanno fede al passante che giudica. Pertanto, parlare a uno del suo futuro sepolcro, in conversazione o durante un pranzo,

non voleva dire dargli inopportunitamente delle idee funebri; significava piuttosto garantirgli che la sua dignità e le sue virtù erano pubblicamente assicurate; lo stesso interessato non sempre esitava, dopo il simposio, a dar lettura del suo epitaffio, composto da lui personalmente con la stessa cura del suo testamento. Una città non aveva mezzo migliore di ringraziare un pubblico benefattore del comunicargli in dettaglio gli onori ufficiali che avrebbero dato lustro al suo funerale; una signora ebbe così la soddisfazione di sapere che i suoi concittadini avrebbero offerto dello zafferano (profumo a quei tempi pregiato) per profumare il suo rogo al momento della cremazione.

Gli archeologi hanno scoperto circa centomila epitaffi, e MacMullen si è accorto che il loro moltiplicarsi corrispondeva a una moda, che si afferma a partire dal primo secolo e si esaurisce un po' alla volta a partire dal terzo. Come stupirsene? Gli epitaffi non derivano da un'idea elementare della morte, ma dal regno della parola pubblica e del controllo pubblico, e non sono riservati ai grandi: i semplici privati, se non erano dei personaggi pubblici avevano pur sempre vissuto in pubblico, sotto gli occhi dei loro simili. Quindi accade che nel loro epitaffio, come nel loro testamento, lancino al pubblico qualche messaggio: "Finché mi è stato concesso di vivere ho vissuto da avaro, e perciò vi consiglio di concedervi più piaceri di quanto non abbia fatto io. Questo è la vita: si arriva a questo passo, non oltre. Amare, bere, andare ai bagni, ecco la vera vita; dopo non c'è più nulla. Io non ho mai seguito il consiglio di qualche filosofo. Diffidate dei medici, sono stati loro a uccidermi". Il morto fa il bilancio della sua vita a beneficio dei vivi, e le rare menzioni dell'aldilà, studiate troppo esclusivamente da storici influenzati dal cristianesimo, danno un'idea inesatta del valore della tomba antica. E quando se ne dà l'occasione l'epitaffio esercita una funzione di censura; il defunto vi mette alla gogna quelli di cui ritiene di doversi dolere. Un patrono vi maledice, come si faceva nei testamenti, un liberto ingrato trattandolo da brigante di strada; un padre fa sapere a tutti di avere diseredato una figlia indegna; una madre attribuisce la morte del suo bambino ai sortilegi di una avvelenatrice. Per noi, incidere queste cose su una tomba vorrebbe dire contaminare la maestà della morte. I Romani, invece, non lavavano la biancheria sporca in famiglia: facevano toilette in pubblico. A Pompei, sulla strada di Nocera, un epitaffio vota un amico ingrato alla collera degli dei del cielo e dell'inferno.

Censura dell'opinione.

La censura collettiva della condotta privata si estendeva dappertutto e ovunque si leggeva il richiamo alle regole; c'era nell'aria un pesante richiamo all'ordine, una volontà di mantenerne il rispetto. Un notabile di Pompei fa dipingere nella sala da pranzo la seguente norma: "Mostrati amabile e astieniti da parole litigiose, se possibile, altrimenti tornatene a casa tua; distogli il tuo sguardo languido e le tue arie lascive dalla donna d'altri e fa in modo che la tua espressione sia improntata a pudore". Gli invitati non ritenevano che questi ammonimenti fossero offensivi per loro; ci vedevano piuttosto, compiacendosene, le massime della virtù che rialzavano il tono della loro degna riunione. E i colpi di turibolo che la coscienza pubblica offriva alla virtù erano capaci di accoppiare un bue. Ovidio, delicato poeta su cui un giorno si abbatte il dramma dell'esilio, rende omaggio piangendo alla sposa devota che ha lasciato a Roma: ella non lo inganna. Facendo il proprio elogio Orazio procede lancia in resta: in gioventù, grazie ai saggi ammonimenti paterni, non è stato l'amasio di nessuno. Stazio fa a un vedovo che è il suo mecenate l'elogio della sua cara defunta: era tanto pudica che per nessuna ragione lo avrebbe ingannato, anche se le avessero offerto una grossa somma di danaro. Era un complimento lodare una sposa perché non si vendeva e un adolescente perché non era stato l'amasio di nessuno; il

medesimo Stazio si congratula con un adolescente per il fatto di non essersi abbandonato nel corso della sua giovinezza ad amori efebici, e questo benché orfano. Una censura vigile lodava solo in forme rudi.

Si aprivano con pochi riguardi gli armadi che contenevano scheletri; tutto andava bene per opporre la virtù al vizio. Continuando il suo panegirico, Stazio ci informa che lo stesso adolescente, suo protettore, ha avuto delle disgrazie: la madre era un'avvelenatrice che ha cercato di ucciderlo, ma l'imperatore l'ha severamente punita mandandola al bagno penale. Se il poeta fa a questo modo giustizia pubblicamente è perché l'opinione pubblica l'aveva fatta prima di lui con altrettanta pesantezza. Infatti la coscienza collettiva commentava la vita di ciascuno senza la minima vergogna: non si trattava di pettegolezzi, ma dell'esercizio di una legittima censura, che era chiamata reprehensio. Ogni matrimonio, divorzio o testamento veniva soppesato. Lo provano a sufficienza le lettere di Cicerone, e la corrispondenza di Plinio, che si proponeva solo di esser pubblicata, ne offre una testimonianza anche più attendibile. Questa corrispondenza è, e voleva essere, un manuale del perfetto senatore romano fondato sull'esempio del suo autore; ora, ogni volta che parla di un testamento e di un divorzio, Plinio riferisce con cura che cosa se ne pensò e, se i pareri sono stati divisi, decide qual era quello valido. L'opinione della classe dirigente si sente qualificata per controllare la vita privata dei suoi membri, nell'interesse di tutti. Se questa opinione è sfidata, trova chi è disposto a vendicarla attraverso lo scherno: canzoni ingiuriose ed anonime si ripetevano di bocca in bocca (carmen famosum), pamphlets (libelli) circolavano sul conto del traviato e lo coprivano d'insulti osceni e di sarcasmi per provargli che non era lui il più forte. Quando un senatore, durante una tempesta di moralismo, si decise a sposare la propria amante, Stazio, che era un suo protetto, mise le cose a posto: "Tacciano le insinuazioni menzognere dei libelli: questo amore privo di regole si è sottomesso alle leggi, e i cittadini hanno potuto guardare coi loro occhi a questi baci di cui si chiacchierava". C'è un che di bigotto in questo puritanismo civico che non esita a denunciare quelli che si scostano dalla retta via: un genere letterario, la satira, vi affondava le proprie radici.

Nessuno è dispensato dal render conto della sua vita privata davanti all'opinione pubblica, nemmeno gli imperatori, perlomeno se sono dei "buoni" imperatori. Quando Claudio seppe della cattiva condotta dell'imperatrice Messalina andò ad arringare la guardia imperiale, espose dettagliatamente le infedeltà della sposa e promise che "mai più si sarebbe risposato, poiché decisamente nel matrimonio non era fortunato".

Quando Augusto seppe della cattiva condotta della figlia, poi di quella della nipote, che pretendevano vivere da gran signore di liberi costumi e non da membri esemplari di una famiglia regnante, espose dettagliatamente lo scandalo che avevano dato in un messaggio al Senato e in un manifesto al popolo (edictum). Quanto poi ai "cattivi" imperatori, facevano lo stesso, ma in senso inverso; ostentavano i loro adulteri e i loro amasi per dimostrare che un potentato è al di sopra della pubblica opinione.

Per un padre di famiglia degno di questo nome il mezzo per non essere criticato è di sentire il consiglio dei suoi pari ed amici, per avere la loro approvazione a proposito di ogni decisione privata importante: punire un figlio in base all'autorità paterna, affrancare un giovane schiavo, sposarsi, ripudiare una sposa indegna, risposarla, persino suicidarsi: così il suicidio non sarà giudicato una viltà. Il medesimo consiglio degli amici vien messo a parte delle brutte azioni di cui si è la vittima: un fratello, ingiustamente diseredato dal fratello, dette pubblica lettura del testamento del fratello e del suo e il contrasto fra i due testi fece esplodere la generale indignazione. Questo consiglio ha qualcosa di solenne e, nelle vecchie famiglie, se ci si guastava con un amico e non si desiderava più averlo presente al consiglio, lo si informava esplicitamente della cosa (renuntiare amicitiam).

Infatti all'interno della classe dirigente non regna alcun silenzio complice; i torti pubblici e privati sono esposti agli occhi dei governati. Plinio, che pretende di essere il modello delle virtù raffinate, denuncia le ridicolaggini dei suoi pari, o piuttosto i loro difetti (a Roma il ridicolo non uccideva); pubblica dei passi di lettere intime che compromettono decisamente l'immagine di un governatore troppo incline alle ruberie. Seneca, parlando in qualità di senatore, espone in dettaglio i perversimenti sessuali che hanno impedito a uno dei suoi pari di esser nominato console. I governanti non esitavano a dir male dei loro pari perché non parlavano mai come privati cittadini: ogni cittadino era in qualche modo un uomo pubblico, un militante. Questa legittimità riconosciuta all'opinione dei dirigenti metteva capo a una curiosa libertà nella diffusione di voci a titolo retrospettivo: si aveva il diritto di trattare da tiranno un imperatore defunto, di accusarlo di aver voluto sopprimere la libertà di parola (parrhesia, libertas) dell'opinione qualificata, purché però si avesse cura di aggiungere che l'imperatore regnante, per parte sua, era l'opposto di un tiranno, sì che se ne poteva fare l'elogio parlando con altrettanta schiettezza.

L'autorità morale.

Un senatore, effettivamente, non è un uomo come gli altri: tutto ciò che dice è pubblico e dev'essere creduto; giudica gli atti pubblici e privati dei suoi pari, come presso di noi, diplomatici e generali sottopongono a sanzione nelle loro memorie i meriti e i torti pubblici e privati degli uomini che hanno avuto una parte nei fatti esposti. La classe di governo comandava legittimamente, meno in virtù dei titoli ufficiali di cui i suoi membri si fregiavano che in nome di un'"autorità" (auctoritas) di classe che le apparteneva naturalmente, senz'altro fondamento: era così, e basta. E questa autorità si esercitava sia sulla morale privata che sulla vita pubblica: un senatore diceva come doveva vivere un cittadino degno di questo nome. Se il senatore è uno storico o un filosofo, i suoi libri non saranno letti come quelli dei semplici mortali. Se è uno storico, dirà che cosa si deve pensare del passato di Roma, per illustrare le verità politiche, morali e patriottiche di cui il Senato era conservatore o accademia; gli storici di umile origine ripeteranno fedelmente questa versione edificante; o, come conviene a gente di poco conto, si contenteranno, nei limiti del debito rispetto, di prospettarsi le cose nell'ottica del servitore divertendo i loro lettori con sciocchezze relative alla vita privata dei grandi. Se un senatore è filosofo, come Cicerone o Seneca, lui solo avrà il diritto di dire quali sono le applicazioni della filosofia alla politica, per riscoprire nei libri che esprimono ideali di saggezza i vecchi principi di Roma di cui è custode.

Ciascun nobile deve essere grave, poiché è persona che ha un peso (gravis); non deve scherzare in pubblico; da parte sua sarebbe poco serio. Solo che c'è un tempo per la gravità e un tempo per lasciarsi andare (non intempestive lascivire): sapere scherzare e comportarsi con semplicità fra quattro mura è per il senatore un merito in più; si scherza in privato. Scipione tanto rigido in pubblico, si rivelava molto alla buona con gli intimi. Roma ha avuto una tradizione di finezza aristocratica in cui la censura del prossimo perdeva il suo carattere mordente per diventare ironia canzonatoria; le satire del nobile Lucillo hanno in sé qualcosa di una complicità mondana pressoché esoterica; le allusioni scherzose si fanno più delicate senza perdere il loro mordente. Lo stesso Lucillo rideva con Scipione e con altri suoi pari; quando erano insieme, in uno dei loro castelli, in campagna (villae), la rigidezza imposta dal codice aristocratico non era più necessaria, e questi grandi personaggi facevano uno dei giuochi infantili del tempo: rincorrersi attorno ai letti dove si sdraiavano per pranzare; la possibilità di rilassarsi nella vita privata permetteva loro di tornare ad esser dei grandi bambini (repuerescere).

Per un momento si comportavano come viveva abitualmente la gente del popolo che poteva cantare in pubblico mentre attendeva alla vendemmia o ai lavori manuali. Quindi Seneca ha potuto scrivere: "Un povero ride più spesso e più di cuore". I Romani non hanno l'orgogliosa eleganza ellenica, che fondava la vita pubblica e la condotta privata su maniere altrettanto distinte. Due secoli prima dell'era volgare, Roma, città ellenizzata per metà da sempre, entrò per la prima volta in rapporti diplomatici coi regni ellenistici, che rappresentavano ancora la potenza mondiale del tempo. Un ambasciatore romano si trovò in presenza del re greco Antioco il grande, che era l'uomo più celebre del suo tempo, e solo col suo stile rude seppe esprimere l'alta idea che aveva della sua patria romana; i suoi discorsi furono pertanto improntati a un tono eccessivo. Il re gli fece intendere che quella tracotanza da semibarbaro non lo impressionava gran che, e aggiunse che perdonava all'ambasciatore perché molto giovane e anche perché era bello.

Qualunque cosa se ne sia detta, Roma non fu uno Stato di diritto civile o pubblico, ma uno Stato che obbediva in tutto e per tutto a una realtà sconcertante per il sociologismo moderno: una classe dirigente; il diritto pubblico di Roma si chiarisce da sé quando si smette di cercarvi delle regole e si sa che tutto veniva risolto volta per volta, secondo i rapporti di forza del momento. Cosa anche più curiosa, Roma neppure ebbe nulla di uno Stato tradizionalista, governato all'inglese dal rispetto del costume; l'accozzaglia delle istituzioni romane rimase sempre allo stato semifluido. Un autoritarismo senza regole del giuoco; la celebre "buona fede" romana è fedeltà a un uomo non a un patto. La non meno celebre invocazione perpetua del "costume ancestrale", dei "costumi degli avi" (*more maiorum*), non è meno speciosa e non implica l'autorità del costume. A questo costume ci si appellava solo a proposito delle istituzioni pubbliche; perciò lo si trovava solo sulle labbra dei grandi, i soli qualificati per parlar di politica; e il richiamo avveniva soltanto in sede di obiezione; si parlava cioè di costume solo quando questo stava per essere violato. Si adduceva il costume ancestrale per impedire a un rivale d'introdurre innovazioni a suo vantaggio o, nel proprio interesse, per trarne l'autorizzazione a fare qualcosa di inatteso, che si introduceva come un ritorno al costume caduto in disuso. E a un tale costume ancestrale, non meno espressamente, era opposto il costume attuale, altrettanto degno di essere addotto a giustificazione. Antico o recente, il costume era solo un argomento; quindi gli si faceva dire tutto ciò che si voleva.

Saggezza popolare.

La vita pubblica obbediva alla volontà dei membri della classe di governo, e la vita privata alla preoccupazione di "ciò che ne dirà la gente". L'opinione si interiorizzava in autocensura e si manifestava a volte con pubbliche esplosioni di vergogna; questa vergogna era considerata onorevole. Si ricorda quel cattivo padrone che, vergognandosi di aver maltrattato i suoi schiavi, supplicò Galeno di frustarlo; a Sparta un ricco armatore a cui il saggio Apollonio di Tiana rimproverava di trascurare le faccende pubbliche e di pensare solo ad arricchirsi, scoppiò in lagrime e mutò subito genere di vita.

Inoltre, nella vita quotidiana, certe superstizioni avevano una funzione ossessiva simile a quella dei "lapsus significativi" di Freud. A quell'epoca l'astrologia era considerata come una dottrina distinta dal punto di vista culturale e altamente scientifica; teneva il posto che ha presso di noi la psicanalisi; personaggi importanti non facevano nulla senza aver consultato il loro astrologo.

Anche i sogni potevano essere premonitori: la cosa era molto discussa. Un alto funzionario molto dotto e molto equilibrato, Svetonio, fece una volta un sogno che sembrava annunziargli la prossima perdita di un processo; supplicò un senatore suo

amico di far aggiornare il processo. Il senatore gli chiese di rifletterci su: i sogni sono premonitori, certo, ma il loro senso è spesso equivoco. Un altro alto funzionario ebbe un giorno, non un sogno, ma una vera e propria apparizione: passeggiava sotto una tettoia (o "portico") quando gli si mostrò una figura gigantesca; era l'Africa, con quei tratti femminili che le attribuivano pittori e scultori, ed ella gli annunciò che un giorno sarebbe stato governatore della provincia d'Africa; e così fu. Altro problema di moda era di stabilire se esistevano i fantasmi; i filosofi, consultati in proposito, rispondevano che, se davvero l'anima è immortale, come dice Platone, i fantasmi sono possibili. Un timore diffusissimo era quello del "malocchio". Per proteggersene si faceva dipingere o scolpire nell'ingresso delle case un fallo o uno scorpione o altra cosa che avesse capacità di perforare, in modo da cavar l'occhio all'invidioso. Infatti il timore del malocchio era soprattutto timore dell'opinione, dei vicini, di un entourage che invidia la vostra bella casa e la vostra proprietà: "Crepa, Invidia!", si scriveva accanto al fallo capace di perforare.

Tali erano perlomeno le vergogne, le paure e le fobie dei ricchi. Quanto alla gente del popolo, la sua vita privata si uniformava naturalmente ai costumi che aveva inoltre esplicitato in una forma di saggezza, in una dottrina popolare orale, simile a quella dei libri della Sapienza del Vecchio Testamento.

L'opinione senatoriale ricordava ad ogni occasione ciò che ciascuno avrebbe dovuto fare. Dal canto suo, la saggezza popolare insegnava: "Il saggio fa questo, il pazzo quest'altro". L'uomo del popolo impartiva lezioni teoriche ai figli prevedendo in anticipo le colpe altrui e contrapponendo in un dittico bene e male o così pure sventatezza e saggezza nel comportamento della vita privata. La boria aristocratica non si appellava allo stesso modo agli insegnamenti di una qualche saggezza: essa era la legge dal momento in cui apriva bocca; i proverbi erano buoni per il popolo. Il ricco liberto padre del poeta Orazio mandò suo figlio a scuola perché vi ricevesse un'educazione liberale che a lui era mancata, ma fu lui in persona a insegnargli la teoria della saggezza: per incitare il figlio a rifuggire dal vizio e dagli amori adulteri gli citava il caso di un Tale che, sorpreso in flagrante, ci aveva rimesso la reputazione; per insegnargli la prudenza nella gestione del patrimonio gli mostrava come un Tale avesse concluso la vita nella miseria. Infatti un uomo del popolo ha altrettanto motivo di temere gli effetti dell'imprudenza quanto quelli dell'immoralità: "Come ignorare - gli diceva - che una certa azione è tanto immorale quanto dannosa, quando chi la commette ottiene il risultato di far parlar male di sé?". E adduceva come esempio positivo il comportamento di un gran personaggio ufficialmente riconosciuto come persona dabbene, poiché era stato nominato giurato: "Ecco un'autorità", diceva. Divenuto poeta e pensatore, il figlio avvertiva una qualche parentela tra questa teoria orale, ma esplicita, e gli insegnamenti espliciti e scritti della filosofia. Anche la gente del popolo la avvertiva. Quando si legge sugli epitaffi: "Non ha mai seguito le lezioni di un filosofo" o "Ha imparato da solo le verità degne di rispetto", non ci si trova davanti al disprezzo della cultura, ma dinanzi alla rivendicazione di una cultura che sta su un livello di parità: il defunto non ha avuto bisogno della filosofia per vivere da filosofo, per sapere in che stava il bene come pure l'utile.

La mollezza.

Ma non è tutto. Oltre a questa saggezza popolare, Roma ha avuto anche delle dottrine orali, delle teorie rispondenti alla mentalità più diffusa che erano comuni a tutte le classi sociali e la cui portata si applicava a tutti i problemi possibili; erano dunque delle vere e proprie filosofie, del genere del marxismo o della psicanalisi, che sono nell'Occidente di oggi le principali teorie del genere. Come queste, le dottrine orali spiegavano tutto e costituivano delle forme di demistificazione; facevano vedere che

la realtà in cui si viveva era radicalmente falsata, che avrebbe dovuto esser diversa e che tutti i mali privati e pubblici venivano di lì. La colpa non era da attribuirsi alla società distribuita nelle sue classi, ma a qualche difetto fondamentale che riguardava praticamente tutti gli uomini: la mollezza, a meno che non si trattasse della tendenza agli eccessi. Tutti erano d'accordo su queste affermazioni evidenti e i filosofi credevano di riscoprirle nelle loro dottrine o ce le aggiungevano in perfetta buona fede. Durante un mezzo millennio abbondante i Greci e i Romani hanno dunque vissuto nella convinzione che la loro società fosse in decadenza, la famosa "decadenza di Roma". Infatti le filosofie orali sono figlie dei casi della storia delle idee, non sono l'immutabile riflesso funzionale della realtà: sono libere creazioni e la loro relazione con la realtà varia dall'una all'altra: certe sono conformiste, altre demistificatrici. La mollezza dissolve gl'individui e perde le società che altro non sono se non aggregati di individui; ma cosa è poi la mollezza? Meno un difetto determinato che un sintomo che permette un'analisi della psiche. Di primo acchito la mollezza sembra essere soltanto un difetto tra gli altri, riconoscibile da dettagli poco virili, o addirittura riducibile a questi: inflessioni effeminate della voce, gesti affettati, camminatura languida, ecc. Ma il puritanismo greco- romano scrutava questi dettagli con la lente e attribuiva loro una smisurata importanza; si riteneva che questa mollezza visibile fosse l'indizio di una mollezza più profonda, di una debolezza complessiva di carattere. Ora, come un organismo troppo debole che non offre resistenza alle più diverse malattie, un carattere privo di resistenza cederà all'assalto di tutti i vizi, compresi quelli, e forse soprattutto quelli, che alla mollezza somiglieranno di meno. La mollezza spiegava dunque il lusso e la lussuria, accomunati in unico termine, *luxuria*, e caratterizzati dal non rifiutarsi nulla e dal credersi permesso tutto. A quei tempi amare troppo le donne e far troppo all'amore dimostravano che si era effeminati. Ma come dunque reagire contro la mollezza? Lottando contro l'ozio che la genera. Non che ai loro occhi la pigrizia sia la madre di tutti i vizi perché lascia loro il terreno disponibile: la loro critica dell'ozio non si ispira all'idea moderna che vi è nell'uomo un eccesso di energia portato a cercare sfogo nell'amore se non venga investito nel lavoro. Essi stimano piuttosto che l'ozio sia il nonno dei vizi, perché un carattere perde nell'ozio la sua robustezza, la propria forza, e non oppone più resistenza alle malattie dell'anima. Così, nella vita greco- romana, c'è stata un'esaltazione della virilità che condannava i piaceri, la danza, la passione con un rigorismo degno di un ecclesiastico, e che instillava il veleno del sospetto nel rapporto dell'individuo con se stesso. Di qui gli scoppi d'intolleranza nei confronti di certe vite private, quando l'imperatore e l'opinione pubblica avevano degli eccessi di carattere morale.

L'eccesso.

Quanto all'altra antropologia filosofica, quella dell'eccesso, essa permetteva di condannare in linea di massima l'uomo com'è e il mondo come va. L'uomo è forse un animale ragionevole ma, di fatto, tutti gli uomini sono dei pazzi: una sorta di megalomania li spinge a voler possedere più di quanto non sia naturalmente utile avere; di qui ambizione e cupidigia, da cui nascono il lusso, i conflitti in genere e la decadenza degli Stati. Si riconosce qui la saggezza di Orazio, che non consisteva, come gli si fa dire, nel raccomandare il giusto mezzo agli spinti saggi, ma nel deplorare che questa raccomandazione troppo evidente non sia mai seguita e che una fatalità faccia sì che nell'uomo vi sia qualcosa di radicalmente falso; contro questa falsità universale, una saggezza molto organizzata milita con l'energia della disperazione.

Questa universale condanna si è dedicata soprattutto a cercare di far vedere con altri occhi l'eccesso più diffuso: la cupidigia, la voglia di arricchirsi. Un'onesta agiatezza basta; perché voler oltrepassare la felice condizione di benestante? La follia degli esseri umani consiste nel non contentarsene e nel voler essere miliardari; ci troviamo, evidentemente, di fronte a una concezione piuttosto particolare della povertà... Come dice Galeno, a che scopo possedere quindici paia di scarpe? Ne bastano due, di cui un paio di ricambio; una casa, alcuni schiavi, un mobilio decoroso, e si sarà felici. Da Prodico a Musonio e più in là, tutti i pensatori si sono compiaciuti di fare l'elogio paradossale della "povertà", e questo paradosso aveva un larghissimo successo; Seneca ci informa che a teatro, spettacolo molto popolare in cui il pubblico manifestava le sue impressioni, si applaudivano le tirate contro gli avari e i cupidi che danneggiano se stessi sforzandosi di possedere sempre di più. Gli economisti greci insegnavano che il vero fine della produzione dovrebbe essere l'autarchia, che consiste nel limitare i bisogni per non dipendere più dall'economia; gli storici moderni hanno ritenuto di poter concludere da questa ideologia che gli Antichi non avevano una mentalità molto portata alla produzione e che, di conseguenza, le economie greco-romane non devono essere state molto sviluppate. Ma questo significa fraintendere il significato della filosofia orale dell'eccesso: essa condannava la realtà, non la descriveva.

Bisogna sapersi contentare di poco, scriveva Epicuro, ma aggiungeva, quando le circostanze lo impongono. Che condannino la ricchezza o la mollezza, le antiche filosofie orali hanno il medesimo fine: garantire la sicurezza della persona privata censurando debolezze o appetiti che la espongono alle tempeste della vita; esse censurano coloro che corrono dei rischi per voler spiegare troppe vele al vento. Sono dottrine che mirano a tranquillizzare. All'eccesso che espone l'individuo al rischio, la religione, gli ideali di saggezza, le idee sull'aldilà opponevano questa tranquillità; alla condanna teorica della mollezza la realtà opponeva l'offerta dei piaceri.

La gente semplice condannava soprattutto l'avarizia, che accumula ricchezza senza goderne. Se, invece, un uomo ricco, principe o personaggio di rilievo, si abbandonava ai piaceri, spendeva il proprio danaro e faceva pompa dei propri banchetti, delle proprie amanti e dei propri amasi, lo si guardava piuttosto con simpatia: il letto e la tavola sono piaceri semplici che tutti possono capire; i poveri, assicurati, si dicevano: "questo potente è dunque fatto come noi".

Capitolo nono. PIACERI ED ECCESSI.

L'ideale liberale.

"I bagni, il vino e Venere logorano il corpo, ma sono la vera vita": era un proverbio. Ecco qui un epitaffio che a Sparta, sì, proprio a Sparta, commentava un rilievo funebre di soggetto erotico (era negli usi): "Ecco ciò che si chiama un tempio, ecco il luogo dei tuoi misteri, ecco ciò che deve fare un mortale quando vede dove finisce la vita".

Ogni cosa a tempo e a luogo, e il piacere non era meno legittimo della virtù; per esprimersi col linguaggio delle immagini, ci si compiaceva di rappresentare Ercole nei suoi momenti di debolezza, mentre filava ai piedi dell'amante Onfale oppure quando, in preda al vino, a malapena si reggeva in piedi, con gli occhi spersi e il viso radioso. Oltre ai piaceri c'erano le meraviglie: gli spettacoli dell'arena e del teatro, la vastità degli edifici pubblici, l'immensità di una città. Ci si meravigliava dei miracoli della tecnologia: a teatro e all'anfiteatro i macchinari a sorpresa incantavano gli spettatori con la loro ingegnosità. Le carte geografiche e le piante di città o di edifici erano oggetti in parte familiari che però davano lo stesso brivido che da, ai giorni nostri, la memoria dei calcolatori elettronici. L'arte dell'ingegnere era altamente apprezzata ed ammirata: i grandi lavori, le strade, i tunnel, i canali colpivano l'immaginazione come altrettante imprese (in altre parole, come altrettanti fatti eccezionali, e non come la progressiva realizzazione di una conquista metodica del mondo per opera della scienza). Su punti isolati, dove la natura aveva proposto delle difficoltà, una scoperta non meno isolata permetteva di superare l'ostacolo; l'istmo di Corinto era, per il fatto di essere così stretto, una bizzarria della natura: Caligola e Nerone promuoveranno l'impresa eccezionale di tagliarlo con un canale. Il sifone era un'altra meraviglia isolata, un giuoco della natura: permise agli acquedotti di oltrepassare il fondo delle vallate. Un'altra meraviglia, il quadrante solare, fece furore nel I secolo a. C, e ogni città volle avere il suo. L'imperatore Nerone, molto sensibile ai valori relativi al meraviglioso, volle regnare, come faranno certi principi del Rinascimento, come artifex (termine che indicava, indistintamente, l'artista e l'ingegnere). Nerone fu infelicamente rovesciato perché la nobiltà imperiale e i notabili municipali preferivano un altro valore, più conservatore, quello dello stile.

L'urbanità era un dovere di savoir-vivre. Un uomo bene educato (pepaidèumenos), come è per definizione ogni nobile, ogni notabile, si comporta coi suoi pari senza bassezza e senza tracotanza; il rispetto per gli altri va praticato con la disinvoltura di un'anima liberale; la deferenza dovuta a un superiore non deve mai esser disgiunta da una semplicità familiare che è il tono della fierezza civica tipica dell'uomo libero. Va bene per "i barbari restare pietrificati davanti ai re" e per i superstiziosi tremare davanti agli dei come uno schiavo davanti ai suoi padroni. Agli occhi della classe dirigente la "libertà" regna e il sovrano regnante è un "buon imperatore" se sa parlare ai cittadini della classe superiore con un tono liberale, dando ordini da pari a pari; se non giuoca al dio in terra, al potentato come ne hanno i barbari, e non prende sul serio la propria divinizzazione, una concessione, questa, fatta agli entusiasmi popolari. Lo stile politico dell'Alto Impero è uno stile amichevole; la vita pubblica deve avere la disinvoltura liberale che hanno fra di loro gli interlocutori dei dialoghi filosofici di Cicerone, e lo stesso dicasi della vita religiosa: niente di più lontano dallo stile familiare delle relazioni col divino nel cristianesimo: l'amore filiale per il Padre doveva fare ai pagani l'effetto di un'intimità un po' ripugnante e di una umiltà servile: doveva sembrar loro plebeo.

Anche in politica lo stile delle relazioni fra l'imperatore e i suoi sudditi aveva molta più importanza delle decisioni politiche ed economiche o della partecipazione al potere: la gran posta in giuoco, per i governanti, era più spesso la fierezza che non gli interessi materiali, più di rado presi in considerazione. Anche qui mal si distinguevano vita pubblica e vita privata. Ai nostri tempi, un divorziato non potrebbe mai essere eletto presidente degli Stati Uniti o della Repubblica francese; a Roma la dimensione privata della vita pubblica era anche più importante: certi imperatori sono stati rovesciati meno a causa della loro politica che non dell'immoralità della loro vita privata o delle idee megalomani di cui avevano piena la testa: queste cose infangavano e umiliavano la fierezza dei governati.

Ancor oggi l'impressione che ci lascia il mondo antico prima della "decadenza" del "Basso Impero", quell'impressione di classicismo, di umanismo, di chiarezza, di ragione e di libertà, deriva dalla prospettiva dello stile delle relazioni interumane nella vita privata della classe dirigente; era anche lo stile delle lettere private e dell'arte della prosa, epitaffi compresi. È un'impressione che viene anche dall'arte, un'arte realistica. Le pitture delle catacombe, scrive Gombrich, o la Bibbia tradotta in immagini delle sculture medievali rappresenteranno le leggende nei loro elementi e col loro ammaestramento, attraverso un montaggio convenzionale. L'arte pagana classica, invece, mostra un episodio di una leggenda che si suppone nota, come avrebbe potuto coglierla a volo un'istantanea fotografica: l'uomo e la realtà sono sullo stesso piano. I ritratti di imperatori alla fine dell'Antichità conferiranno al sovrano i tratti di un ispirato o di un gerarca mussoliniano; mentre i ritratti imperiali del Primo Impero attribuiscono al principe una bella testa giovanile, di intellettuale o di brav'uomo dai tratti individualizzati: i tratti di un uomo fra gli altri. Niente di ideologico o di didattico.

Per questo ideale liberale l'amicizia era il valore che, all'opposto della passione, riassume la reciprocità delle relazioni tra individui insieme alla libertà interiore che ognuno intendeva conservare; l'amore era una schiavitù, l'amicizia era libertà e parità. Anche se poi, nella realtà, spesso (ma non sempre) la parola amicizia significava "clientela". Ma c'erano davvero più amici allora che ai nostri tempi? Non lo so; in compenso si parlava dell'amicizia molto più di quanto non ne parliamo noi. Ora, spesso, una cultura parla, non di ciò che davvero esiste, ma delle soluzioni immaginarie alle sue contraddizioni reali (i Giapponesi non si suicidano oggi più degli Occidentali, ma ne parlano molto di più).

Alla fine dell'Antichità tutto cambia; la scena è dominata da una cupa retorica espressionistica e da uno stile politico autoritario e sublime; questo tono caricaturale ed eccessivo è responsabile della fama di "decadenza" del Basso Impero. Per un pezzo ha spinto gli storici a immaginare una diminuzione della popolazione, uno scadimento della vita urbana, della produzione, dell'economia monetaria e del potere politico. Tanta è la capacità mistificatrice di uno stile.

L'idea di urbanità.

Lo stile dei primi due o tre secoli dell'Impero era dunque fatto di urbanità e anche di urbanesimo. I notabili, come sappiamo, erano una nobiltà di città, che soggiornava sulle sue terre solo durante i calori estivi. Questi cittadini della natura apprezzavano soprattutto gli aspetti piacevoli (amoenitas); si addentravano nelle sue profondità selvagge, in faticose spedizioni di caccia solo per dare nei suoi confronti prova del loro "valore", del loro coraggio. La natura che piace a loro è umanizzata in parchi e giardini; un paesaggio sarà meglio valorizzato se un piccolo santuario, sulla collina o al capo estremo esaudisce il voto latente del luogo. Gli uomini sono pienamente se stessi solo in città, e una città non è fatta di strade familiari e di folle calorose o

anonime, ma piuttosto di comodità materiali (commoda) come i bagni pubblici, e di edifici pubblici che ne rialzano il tono agli occhi dei suoi abitanti e dei viaggiatori e che fanno di essa qualcosa di ben più significativo di un volgare centro abitato. Pausania si chiede: "Si può chiamar città un luogo che non ha né edifici pubblici, né ginnasio, né teatro, né piazza, né fontane e dove la gente vive in capanne che sono dei tuguri (kalybài) collocate sul margine di un burrone?". In campagna non si era del tutto se stessi. Ci si sente davvero a casa propria solo in una città. Soprattutto se la città è circondata da mura: questo è un fatto psicologico; la cinta delle mura è il più bell'ornamento di una città perché, in seno ad essa, ci si sente come in una casa collettiva; e qui eravamo nell'ambito della mentalità privata. Anche se non viviamo nel timore dei ladri siamo molto contenti, la notte, di mettere il paletto alla nostra porta; quando una città ha una cinta di mura, può allo stesso modo chiudersi a chiave quando cade la sera; immediatamente diventava sospetta qualunque entrata o uscita notturna; i malintenzionati non osavano presentarsi alla guardia che aveva in custodia le chiavi di ciascuna porta, ed erano ridotti a farsi calare dai complici, in un gran cesto, dall'alto di una sezione poco sorvegliata delle mura.

I banchetti.

La cinta delle mura è pegno di civiltà, il banchetto è cerimonia di civiltà. Appena Orazio è nelle sue terre, nel suo caro ritiro, invita a pranzo qualche amica, senza dubbio una schiava affrancata, cantante o attrice nota. Infatti il banchetto, per tutti gli usi, è la circostanza in cui il privato gode di ciò che è e ne fa mostra schiettamente ai suoi pari. Il banchetto aveva la stessa importanza della vita dei salotti nel secolo XVIII e addirittura della corte sotto il nostro Ancien Regime. Gli imperatori non tenevano corte; vivevano nel loro "palazzo" sulla collina del Palatino, alla stessa guisa dei nobili romani nei loro palazzi privati, circondati solo dai loro schiavi e liberti (tanto che il palazzo ospitava i differenti servizi ministeriali); ma, venuta la sera, cenavano coi loro invitati, che erano dei senatori o commensali di cui apprezzavano la compagnia. Conclusa la giornata dei "pubblici" onori e del "governo" del patrimonio, il privato cittadino, alla sera, si distende nel banchetto; persino la povera gente (hoi penètes), cioè i nove decimi della popolazione, aveva, in certe sere, i suoi festini. Nel banchetto il privato cittadino dimentica tutto, eccetto la sua eventuale "professione": un individuo che ha fatto voto di consacrare la sua vita alla ricerca della saggezza non farà festa alla stessa maniera del volgo profano, ma da filosofo.

Il banchetto era tutta un'arte. A quanto pare, le maniere di stare a tavola erano meno raffinate e meno rigorosamente codificate che non presso di noi. In compenso si pranzava con clienti ed amici di ogni livello, tanto che le precedenza erano strettamente osservate nella distribuzione dei letti, attorno al tavolo su cui erano disposti i piatti di vivande. Senza letto non c'era vero festino, neppure tra i poveri: si mangia seduti solo nei pasti abituali (nel popolo la madre di famiglia, in piedi, serve il padre che siede a tavola). Quanto alla cucina, a noi sembrerebbe in parte orientale in parte medievale. Molto aromatizzata, appesantita da salse complicate. La carne viene lessata prima di essere cotta o arrostita, sì che risulta esangue, e viene servita zuccherata. La gamma dei sapori preferiti rientra nell'agrodolce. Per bere ci sarebbe la scelta tra un vino tipo marsala e un vino resinoso, come oggi in Grecia, entrambi annacquati. "Carica la dose", ordina al coppiere un poeta erotico che ha delle pene d'amore. Perché la parte delicata della cena, la più lunga, è quella in cui si beve; durante la prima metà, non si era fatto che mangiare senza bere; la seconda parte, in cui si beve senza mangiare, costituisce il banchetto vero e proprio (comissatio). È qualcosa di più che un festino: è una piccola festa dove si deve rappresentare una parte. In segno di festa i convitati portano delle acconciature floreali, o "corone", e

sono profumati, cioè cosparsi di olio profumato (l'alcol non era conosciuto e il solvente era l'olio): i banchetti erano untuosi e brillanti, e anche le notti d'amore lo erano. Il banchetto era molto di più di un semplice banchetto: ci si aspettava di ascoltare teorie generali, conversazioni di alto livello e ricordi autobiografici; se il padrone di casa ha un filosofo domestico o un precettore per i figli, gli fa prendere la parola; intermezzi musicali (con danze e canti) eseguiti da professionisti noleggiati potranno rialzare il tono della festa. Il banchetto è una manifestazione sociale più che una piacevole bevuta, e per questo ha dato luogo a un genere letterario, quello appunto del "banchetto", in cui uomini di cultura, filosofi o eruditi (grammatici), affrontano temi molto dotti. Quando la sala del festino offre così lo spettacolo di un salotto più che di una sala da pranzo, l'ideale del banchetto è realizzato e non è più possibile far confusione con una sagra popolare. "Bere" indicava allora i piaceri della mondanità, della cultura, talvolta l'incanto dell'amicizia; perciò pensatori e poeti hanno potuto filosofare sul vino.

Le confraternite.

Il popolo conosceva con meno ostentazione il piacere dello stare insieme; aveva la taverna e anche i "collegi" cioè le confraternite. Come ai nostri giorni nei paesi musulmani, ci si incontrava dal barbiere, allo hamman e alla taverna. A Pompei le taverne (cauponae) sono molto numerose; ci s'incontrano dei viaggiatori di passaggio, ci si fanno riscaldare delle vivande (non sempre i poveri dispongono di fornelli a casa loro) e ci si corteggiano le cameriere ornate di gioielli splendidi; le sfide amorose sono oggetto di scritte murali. Queste pratiche popolari erano di cattivo gusto, e la reputazione di un notevole scadeva se lo si vedeva far colazione all'osteria: vivere per la strada non era serio (si citava un filosofo di altri tempi, così intemperante da non uscire mai senza danaro: voleva potersi pagare tutti i piaceri che gli si offrivano). Il potere imperiale ha fatto una piccola guerra di quattro secoli alle osterie, per impedire che servissero anche da restaurant (thermopolium), perché mangiare a casa è ritenuto più morale.

Quanto alle confraternite (collegia), l'imperatore ne diffidava perché riunivano molti uomini e perché avevano scopi che non erano nettamente definibili; a torto o a ragione temeva questi centri di potere. In linea di massima questi "collegi" erano delle libere associazioni private, a cui aderivano, se lo desideravano, uomini liberi e schiavi che facevano lo stesso mestiere o volevano onorare uno stesso dio. Praticamente, in ciascuna città si trovavano uno o più collegi: qui si era formata così un'associazione di tessitori e una di devoti di Ercole; nella città vicina, c'era una confraternita di fabbri e un'associazione dei mercanti di abiti che adoravano Mercurio. Perché ognuna di queste associazioni aveva sede in una sola città: era evidentemente composta di persone del luogo che, si conoscevano tra di loro. Queste persone sono esclusivamente uomini: nessuna donna nei collegi. Infine, che si fondino su basi religiose o professionali, i diversi collegi sono tutti organizzati sul modello di una città; ognuno ha il suo consiglio, i suoi magistrati annuali, il suo evergetismo, e ci si vota, in onore dei mecenati del collegio, dei bei decreti la cui stesura ricalca scrupolosamente quella dei decreti delle città. Città per burla, nate su un pretesto religioso o professionale, dove si riuniscono uomini del popolo di un medesimo luogo.

Ma perché questo fenomeno associativo? Che necessità spingeva i carpentieri di una città, i devoti di Ercole di un'altra, ad associarsi così? Una cosa è certa: i collegi non somigliano in nulla ai sindacati moderni e non sono neanche delle società operaie di mutuo soccorso; sono un luogo dove incontrarsi tra uomini, senza le donne, e dove trovare un po' di calore umano. Se il collegio è religioso, il dio da onorare offrirà il pretesto per banchettare; se è professionale, si sarà contenti di festeggiare tra

persone dello stesso mestiere, perché il ciabattino ama frequentare il ciabattino e il carpentiere ha qualcosa da dire al carpentiere. Ogni nuovo membro pagava un diritto di ingresso; questi introiti, uniti alle risorse dell'evergetismo, permettevano di banchettare gioiosamente e di assicurare ai membri funerali decenti, anche questi seguiti da un banchetto (i collegi erano per gli schiavi il solo mezzo di non essere sotterrati come dei cani). C'è un esatto parallelismo con le confraternite operaie e religiose del nostro Ancien Regime. A Firenze, racconta Davidsohn, confraternite religiose ed artigianali si formavano attorno alla devozione per la Vergine o per un santo; esse celebravano con molta solennità i funerali dei loro membri che accompagnavano fino alla tomba collettiva che la confraternita si era fatta costruire; erano ugualmente famose per il loro smodato amore dei banchetti, spesso destinati a commemorare fondatori che avevano lasciato danaro all'associazione perché bevesse alla loro memoria (quest'evergetismo funerario o queste tombe collettive si ritrovano nei "collegi" romani). Il banchetto e la sepoltura, questi sono, scrive san Cipriano, i due oggetti delle confraternite; talvolta il gusto di banchettare non si nascondeva dietro nessun pretesto e a Fano, sull'Adriatico, c'era una confraternita di "bontemponi che cenano insieme".

Il moltiplicarsi dei collegi fece di essi il quadro principale della vita privata plebea, e perciò il potere imperiale ne diffidava. E non a torto, perché un'associazione tende a oltrepassare i suoi fini ufficiali e anche i suoi fini inconsapevoli; quando degli uomini si riuniscono per una qualche ragione ne profittano per portare innanzi gli altri affari che li interessano personalmente. Alla fine della Repubblica i candidati alle elezioni facevano la corte ai collegi non meno che alle città. Più tardi, ad Alessandria, città politicamente molto agitata, si erano formati dei club religiosi dove "sotto l'apparenza di prender parte a un sacrificio, si beveva blaterando, al tempo stesso, sulla situazione politica"; a forza di blaterare si finiva col discendere per la strada, al richiamo di un notevole che difendeva i privilegi dei Greci di Alessandria contro il governatore romano e che, a furia di evergetismo, si era fatto nominare presidente delle confraternite che erano, nell'Antichità, l'equivalente dei caffè dove si parla di politica.

Tuttavia i caffè dove si andava solo per bere tra amici restano più numerosi. Il gusto dell'associazione era così vivo che se ne formavano persino all'interno delle famiglie e anche, con un colorito religioso, nella migliore società. Gli schiavi e i liberti di una famiglia, i mezzadri e gli schiavi di una medesima proprietà si costituivano in collegio, si tassavano per assicurarsi una sepoltura e facevano mostra del loro attaccamento alla famiglia del padrone erigendo un piccolo santuario domestico ai geni protettori della proprietà o della famiglia stessa. Come sempre, questi collegi imitavano l'organizzazione politica di una città.

Ideologia bacchica.

Nelle città stesse si ricorda che l'evergetismo offriva alla popolazione occasioni di far festa in comune. Trovarsi tutti insieme era importante; importante farlo per banchettare, ritualizzando così la socievolezza e il piacere del bere; importante farlo a data fissa o in occasioni rare, creando, in questo caso, uno stato d'animo di attesa e solennizzando il piacere. Non meno importante era pensare alla propria tomba. Esisteva una credenza, quella di Bacco, che simboleggiava e glorificava tutto questo. Parlare di credenza è dir troppo: anche se il popolo credeva ingenuamente alla sua esistenza non adorava questo dio, che era celebre soprattutto per le sue leggende; era un dio che apparteneva al mondo della fiaba; certe sette mistiche, come vedremo, lo consideravano un vero grande dio, ma la generalità dei Romani, quando aveva bisogno della protezione divina, si rivolgeva a divinità ai suoi occhi più autentiche, e

nessuno gli erigeva degli ex- voto. Tuttavia la leggenda bacchica era più che una leggenda; era un'iconografia presente dappertutto, con un significato che non sfuggiva a nessuno: faceva bella mostra di sé nei mosaici, nei dipinti che coprivano le pareti delle case e delle taverne, sulle stoviglie e sugli oggetti domestici di ogni specie. E persino sui sarcofagi. Nessuna immagine era tanto diffusa, nemmeno quella di Venere. Quest'iconografia a voltaggio universale andava sempre bene perché suscitava solo idee piacevoli. Dio del piacere e della socievolezza, Bacco è sempre accompagnato dal corteo dei suoi familiari ubriachi e delle sue adoratrici in estasi: a loro è permessa ogni sorta di amabili eccessi; dio benevolo, apportatore di civiltà, che raddolcisce gli animi, ha spinto un trionfo pacifico fino agli estremi confini della terra e sa domare il furore delle tigri, che, dolci come montoni, si attaccano al suo carro; le sue adoratrici sono altrettanto belle e poco vestite quanto la sua amante Arianna. L'iconografia bacchica non aveva certo un senso religioso e mistico, ma neppure si poteva definire decorativa: essa afferma l'importanza della socievolezza e del piacere e le offre una garanzia soprannaturale; era un'ideologia, un'affermazione di principio. Il suo pendant era l'immagine di Ercole, simbolo della "virtù" civica e filosofica. Bacco, supporto di principio, era per il popolo un dio di cui non si dubitava; pretesto sufficiente perché si formassero delle confraternite popolari di adoratori di Bacco in cui (i loro statuti lo attestano) ci si preoccupava soprattutto di bere in onore di questa amabile divinità; nel Medioevo si veneravano in forma altrettanto gioiosa certi santi della Leggenda dorata. La classe colta, dal canto suo, considerava l'iconografia di Bacco una leggenda, una piacevole fantasia, ma riteneva che Bacco forse esistesse, o che fosse uno dei numerosi nomi della divinità, o, anche, che fosse stato un personaggio sovrumano, vissuto nel lontano passato, e che sotto la sua leggenda si nascondessero autentiche imprese. Ma ce n'era abbastanza perché certi speculassero su questo dio e perché si formassero certe sette di devoti di Bacco, gruppetti isolati dove si trovavano fianco a fianco una devozione di alto livello, un certo gusto mondano e, presso altri membri, un autentico fervore religioso. Per intendere questo miscuglio di snobismo e di misticismo di serra basta pensare al prestigio sociale e al risalto spirituale della prima massoneria al tempo del Flauto magico e dei duchi, sotto l'Acacia; come presso i massoni, nelle sette bacchiche c'erano riti segreti, un'iniziazione (o "misteri"); c'era anche una gerarchia da cui non erano escluse le donne. È un caso rarissimo che il piccone degli archeologi vada a cadere su un autentico locale di queste sette misteriose (è accaduto una o due volte); bisognava tuttavia accennarne perché il fenomeno delle sette, popolari o no, è un'altra caratteristica di questa epoca e nel riunirsi a bere il fervore aveva una parte altrettanto grande quanto la socievolezza. Le loro speculazioni sono una delle fonti originarie della rivoluzione spirituale alla fine dell'Antichità.

Festa e religione.

La festa e la pietà potevano coesistere nelle sette e nelle confraternite perché il paganesimo era una religione di feste: il culto altro non era se non una festa di cui gli dèi si compiacevano perché ne traevano lo stesso piacere degli uomini. Nelle religioni c'è una vocazione a confondere l'emozione del divino e la solennizzazione; ciascun fedele vi attinge l'uno o l'altro di questi beni e profitta della confusione di cui non è consapevole. Come decidere, nell'Antichità, se il fatto di cingere una corona è segno di festa o di partecipazione a una cerimonia religiosa? È pietà compiere il dovere di rendere agli dèi il dovuto omaggio; la festa religiosa offre il doppio piacere di essere anche l'adempimento di un dovere. La confusione cessa solo se si pensa a chiedere al fedele di confessare i suoi sentimenti; ma il paganesimo non lo chiedeva. Per il paganesimo l'omaggio reso agli dèi solennizzava il piacere; ma felici coloro che,

inoltre, sentivano meglio di altri la presenza della divinità o che ne erano intimamente commossi!

L'atto principale del culto, nessuno lo ignora, era il sacrificio, e ci si assisteva con grande raccoglimento. Ma non va dimenticato che in un testo greco o latino il termine sacrificio implica sempre il festino: ogni sacrificio era seguito da un pasto in cui si mangiava la vittima immolata, dopo averla fatta cuocere sull'altare (i grandi templi avevano delle cucine e fornivano dei servizi di cuochi ai fedeli che venivano a sacrificare un animale); a coloro che assistevano, la carne della vittima, agli dèi, il fumo. Gli avanzi del festino si lasciavano sull'altare e dei mendicanti (*bomolòchoi*) venivano a portarseli via. Quando si sacrificava così, non sull'altare di casa, ma davanti a un tempio, di regola si pagavano i servizi dei sacerdoti lasciando loro come compenso una determinata parte della vittima; i templi si procuravano degli introiti rivendendo questa carne ai macellai (quando Plinio il Giovane vuole far sapere all'imperatore che è arrivato a estirpare il cristianesimo dalla provincia di cui è governatore, gli scrive: "Si trova di nuovo in vendita carne di vittime", il che prova che c'è una ripresa dei sacrifici). A dir la verità, si mangiava la vittima immolata o si immolava agli dèi un animale che si voleva mangiare? Secondo i casi; il termine che designa un uomo che offre spesso dei sacrifici (*philothytes*) aveva finito col designare non un devoto, ma un ospite nella cui casa si cenava bene, un anfitrione.

Il calendario religioso, diverso da una città all'altra, riportava periodicamente delle feste religiose; queste feste erano giorni non lavorativi. La religione determinava così la ripartizione irregolare dei giorni di riposo nel corso dell'annata settimanale, di origine più astrologica che non giudaico-cristiana, entra nell'uso solo alla fine dell'Antichità). In quei giorni si invitavano gli amici ad assistere al sacrificio che si offriva in casa, un invito che li onorava anche di più di un semplice invito a cena. Così la casa, racconta Tertulliano, emette vapori d'incenso in queste grandi occasioni: le feste nazionali degli imperatori e di certi dèi, il primo dell'anno e anche il primo giorno di ciascun mese; infatti era costume dei Romani che ne avevano i mezzi di sacrificare al principio del mese un porcellino in onore dei geni (*Lares*, *Penates*) che proteggevano la casa. Una gran festa annuale, celebrata con reale fervore, era il compleanno del padre di famiglia, che, in quel giorno, faceva bisboccia in onore del suo genio protettore (questo genio era una specie di doppio divino di ciascun individuo; a dire il vero la sua esistenza si riduceva a permettere a ciascuno di dire: "Che il mio genio mi protegga!", oppure: "Ti giuro, per il tuo genio, che ho obbedito ai tuoi ordini"). I poveri offrivano vittime meno costose; se gli dèi li avevano guariti di una malattia, andavano a sacrificare un volatile ad Esculapio davanti al suo tempio e tornavano a casa per mangiarlo lì, o deponevano sull'altare domestico una semplice focaccia di grano (*far pium*).

Un mezzo più semplice di santificare i pasti era, credo, quello che Artemidoro chiama "teosseniè": si invitavano a cena gli dèi (invitare *deos*) collocando nella sala da pranzo, durante il pasto, le loro statuette tratte dalla nicchia consacrata della casa e ponendo davanti ad esse dei piatti di vivande; dopo cena questo cibo lasciato lì faceva la delizia degli schiavi che avevano in tal modo la loro parte di godimento. Deve esser questo il significato dei versi di Orazio: "O notti, o cene di dèi, in cui i miei amici ed io mangiamo davanti al genio della casa e dove nutro di cibi consacrati i miei schiavi divenuti euforici". La festa infatti li eccita, ed è naturale. I contadini, che avevano le loro feste stagionali sulla base di un calendario rustico, le celebravano altrettanto gioiosamente; con i regali che i suoi mezzadri sono venuti a portargli solennemente il grande proprietario del cantone sacrifica agli dèi dei campi la decima dei prodotti del suolo, poi tutti mangiano, bevono e danzano; infine (Orazio lo dice e Tibullo lo lascia intendere), calata la notte, è un diritto, o addirittura un dovere, quello di amarsi per

concludere degnamente questa giornata in cui si è goduto, per meglio onorare gli dèi. Qualcuno rimproverava ad Aristippo, filosofo e teorico del piacere, di vivere nella mollezza. "Se questo fosse male - replicò - perché lo si farebbe nel corso delle feste degli dèi?".

I bagni.

Oltre il fervore e le delizie del calendario religioso c'erano altri piaceri che non avevano nulla di sacro e che si potevano trovare solo in città; facevano parte dei vantaggi (commoda) della vita cittadina dove era l'evergetismo a provvedervi. Questi piaceri erano i bagni pubblici e gli spettacoli (teatro, corse di carri nel Circo, combattimenti di gladiatori o di cacciatori di belve nell'arena dell'anfiteatro o, nei paesi greci, nel teatro). Bagni e spettacoli erano a pagamento, almeno a Roma (la questione è poco nota e doveva dipendere dalla generosità di ciascun mecenate), ma il prezzo dell'ingresso restava modico; inoltre, dei posti gratuiti erano riservati agli spettacoli, e nella notte che precedeva l'esibizione si formavano molto per tempo delle code. Uomini liberi, schiavi, donne, bambini, tutti potevano accedere agli spettacoli e ai bagni, compresi gli stranieri; si accorreva a una città di molto lontano quando vi si esibivano dei gladiatori. La miglior parte della vita privata trascorreva negli stabilimenti pubblici.

Il bagno non era una pratica di pulizia, ma un piacere complesso, come presso di noi la vita di spiaggia. Quindi pensatori e cristiani si rifiuteranno questo piacere; non avranno la debolezza di essere puliti e andranno a fare il bagno solo una o due volte il mese; la barba sudicia di un filosofo era un segno di austerità di cui egli andava fiero. Non c'erano case di ricchi (domus) dove un bagno non occupasse parecchie sale appositamente attrezzate, con un impianto di riscaldamento sotto il pavimento; non c'era città dove non ci fosse almeno un bagno pubblico e, occorrendo, un acquedotto per alimentare le fontane pubbliche (l'acqua a domicilio restava un abuso fraudolento). Il gong (discus) che annunciava ogni giorno l'apertura dei bagni pubblici era, dice Cicerone, più dolce all'orecchio della voce dei filosofi nella loro scuola.

Per pochi soldi la povera gente veniva a passare delle ore in una cornice lussuosa che era un omaggio reso dalle autorità, imperatore e notabili. Oltre le complicate installazioni di bagni freddi e caldi, ci si trovavano anche delle passeggiate e dei campi sportivi o di giuoco (il bagno greco- romano era anche un ginnasio e, in paese greco, ne serbava il nome). I due sessi erano separati, almeno in linea di massima. Gli scavi di Olimpia permettono di seguire l'evoluzione di questi stabilimenti nel corso di oltre sette secoli; in origine modesti edifici funzionali dove si trovavano una piscina d'acqua fredda, delle bagneruole con gradino per i bagni caldi e un bagno a vapore, le "terme" finirono col divenire dei luoghi di svago; secondo un termine noto, sono, con gli anfiteatri, le cattedrali del paganesimo. A partire dall'epoca ellenistica, la loro funzione non è più semplicemente di permettere la pulizia, ma di realizzare una maniera di vivere tra tutte desiderabile. La grande novità (verso il 100 a. C. a Olimpia, anche prima a Gortina in Arcadia) fu il riscaldamento del sottosuolo ed anche delle pareti: non ci si contentava più di riscaldare l'acqua delle bagneruole e di una piscina; si procurava alla gente un luogo chiuso in cui c'era caldo. In quell'epoca, in cui, per quanto freddo facesse, in casa non si disponeva che di braceri e dove, d'inverno, la gente, in casa, restava col mantello addosso come per la strada, i bagni erano il luogo dove si andava a cercare il caldo. Ciò metterà capo, nelle terme di Caracalla, a una "climatizzazione" di tutto l'edificio mediante convezione d'aria. C'è poi una seconda evoluzione: dall'edificio funzionale al palazzo di sogno, dove sculture, mosaici, scenari pittorici, architetture sontuose offrono a tutti lo splendore di una casa da re. In questa

vita da spiaggia estiva artificiale, il più gran piacere restava quello di essere in tanti, di gridare, di fare degli incontri, di ascoltare delle conversazioni, di trovarsi a essere spettatori di casi curiosi che sarebbero stati oggetto di aneddoti, e di mettersi in mostra.

Gli spettacoli.

La passione per le corse nel Circo ed i combattimenti nell'arena, rimpiange Tacito, fanno concorrenza all'apprendimento dell'eloquenza presso i giovani di buona famiglia. Infatti gli spettacoli interessavano tutti, compresi i senatori e i pensatori; gladiatori e carri non erano esclusivamente divertimenti popolari. La loro censura, per lo più platonica, rientrava in quelle diffuse vedute utopistiche che abbiamo imparato a conoscere; in teatro, gli spettacoli che si chiamavano pantomime (presso di noi il termine ha mutato significato: erano una specie di opere) erano biasimati come fonte di mollezza e sono stati talvolta proibiti, a differenza dei gladiatori che, per infami che fossero, avevano il merito di temprare il coraggio degli spettatori. Ma anche i loro scontri e le corse dei carri trovavano dei censori: questi spettacoli appartenevano alla tendenza umana a complicare la semplice natura e a prendersi cura di futilità. Nei paesi greci gli intellettuali condannavano i concorsi atletici per le stesse ragioni, che non si basavano affatto su differenziazioni sociali; ma altri intellettuali replicavano che gli atleti davano una lezione di resistenza, di vigore morale e di bellezza.

Ciò nonostante gli intellettuali assistevano agli spettacoli come tutti. Cicerone, che ostentava di impiegare le vacanze dei giorni di spettacolo alla stesura dei suoi libri, anche lui ci andava e ne rendeva conto ai suoi nobili corrispondenti; quando Seneca sentiva un'ombra di malinconia insinuarsi nell'animo suo, andava all'anfiteatro per divertirsi un po'; Mecenate, nobile epicureo sofisticato, chiedeva al suo fedele Orazio il programma dei combattimenti. Ma Marco Aurelio, da buon filosofo, assisteva agli incontri di gladiatori solo per fare il suo dovere di imperatore: trovava che erano sempre un po' ripetitivi. La passione collettiva andava più in là; la jeunesse dorée e la brava gente del popolo si dividevano in fazioni rivali che sostenevano un certo attore, una certa équipe di aurighi, una certa categoria di gladiatori, e il loro zelo si spingeva fino a gravi disordini pubblici, che non avevano nessun risvolto politico- sociale e nessuna distinzione di classe; talvolta bisognava mandare in esilio un attore o un auriga, colpevole di aver sollevato la folla pro o contro di lui.

A Roma e in ogni città gli spettacoli costituiscono l'affare più importante; nei paesi greci l'affare più importante sono i concorsi atletici, i grandi (isolympicòì, periodicòì), i medi (stephanitài), dove accorre tutta la grecità e che danno anche luogo a una fiera, e i piccoli (thèmides). Ma anche gli incontri di gladiatori che i Greci si erano dati premura di prendere a prestito dai Romani. Atleti, attori, aurighi e gladiatori erano dei divi: il teatro stesso lanciava le mode: il popolo cantava le canzoni di successo che aveva sentito sulla scena.

Il posto che spettacoli e gare tenevano nella vita antica di primo acchito stupisce: si vedono le persone più distinte e i poteri pubblici confessare senza il minimo imbarazzo l'importanza che vi danno; le città o i loro ever- geti si rovinano per far costruire anfiteatri. È una passione che si capisce: i "giuochi" greci e romani non somigliano per nulla ai nostri moderni "giuochi olimpici" o alle nostre coppe mondiali di football: si tratta di un'analogia ingannevole. Gli spettacoli antichi non erano materia di gusto individuale (in contrasto con la vita collettiva e con la politica); non erano piaceri esclusivamente popolari (in contrasto con uno stile di vita raffinato); non erano dei modi di impiegare il tempo libero (in contrasto con la parte laboriosa e seria dell'esistenza); gli spettacoli antichi erano pubblici, erano un piacere comune a tutte le classi sociali; infine, non si contrapponeva il tempo libero a un ideale di vita

laboriosa. Per la nostra nobiltà oziosa dell'Ancien Regime, anche un ballo era una cosa seria, un dovere importante.

Allo spettacolo il piacere diventa una passione di cui i saggi biasimano l'eccesso; e anche i cristiani lo faranno: "Il teatro è lascivia, il Circo è suspense e l'arena crudeltà". Crudeltà dei gladiatori stessi ai loro occhi: i gladiatori sono dei volontari dell'assassinio e del suicidio (e, di fatto, erano tutti dei volontari, se no lo spettacolo sarebbe stato mediocre). La critica che ci viene in mente, quella del sadismo degli spettatori stessi, non è venuta in mente a nessun Romano, filosofo o no. I gladiatori introducono così nella vita romana una forte dose di godimento sadico pienamente gradito: piacere di vedere dei cadaveri, piacere di veder morire un uomo. Infatti lo spettacolo non era quello di un incontro di scherma con rischi reali: l'interesse si concentrava tutto proprio sulla morte di uno dei combattenti o, meglio ancora, sulla decisione di finire o di risparmiare un gladiatore che sfinito, in preda al panico, era ridotto a chieder grazia. I più begli incontri erano quelli che si concludevano così, all'ultimo respiro, su decisione di vita o di morte presa dal mecenate che offriva lo spettacolo o dal pubblico. Una quantità di immagini, sui lumi, sulle stoviglie, sugli oggetti domestici riproducono questo grande momento; il mecenate che aveva offerto lo spettacolo e deciso la morte non mancava neppure di vantarsene; faceva rappresentare l'uccisione in mosaico, pittura o scultura, nella sua anticamera o nella sua tomba; se aveva comprato dal fisco imperiale dei condannati a morte per fare eseguire la condanna negli intervalli tra incontri, faceva rappresentare anche questi condannati dati in pasto alle belve a sue spese. In nome dell'evergetismo. E, nei paesi greci, nei concorsi atletici, la morte di un boxeur mentre combatteva non era un "incidente sportivo": era un motivo di gloria per l'atleta, morto nell'arena come sul campo dell'onore; il pubblico esaltava il suo coraggio, la sua resistenza, la sua volontà di vincere. Non dobbiamo concluderne che la cultura greco-romana fosse sadica: il piacere di veder soffrire, in linea di massima, non era per nulla ammesso e durante gli incontri si biasimava chi si compiaceva visibilmente di veder sgozzare il vinto, come faceva l'imperatore Claudio, invece di assistere allo spettacolo con oggettività, come a un'esibizione di coraggio; sotto il nostro Ancien Regime si assisteva in massa alle torture in base al medesimo principio di oggettività. La letteratura e l'iconografia greco-romane in genere non sono sadiche, tutt'altro, e la prima cura dei Romani, quando colonizzavano un popolo barbaro, era di proibire i sacrifici umani. Una cultura comporta solo eccezioni la cui incoerenza sfugge agli interessati e, a Roma, gli spettacoli erano una di queste eccezioni; l'arte romana esibisce le immagini dei suppliziati solo perché questi disgraziati sono stati uccisi durante uno spettacolo, istituzione consacrata. Presso di noi le immagini sadiche si esibiscono nei film di guerra sotto il pretesto del dovere patriottico e sono biasimate negli altri casi: bisogna ignorare che se ne gode. I cristiani biasimeranno questo godimento piuttosto che l'atrocità dell'istituzione.

Voluttà e passione.

Queste incoerenze e queste limitazioni inesplicabili, che si verificano in tutti i secoli, si riscontrano in un altro piacere: l'amore. Se c'è una parte della vita greco-romana che è falsata dalla leggenda è questa; si crede a torto che l'Antichità sia stata l'Eden della non-repressione, dato che il cristianesimo non aveva ancora introdotto il verme del peccato nel frutto proibito. In realtà il paganesimo è stato paralizzato da una serie di divieti. La leggenda della sensualità pagana ha alla sua radice dei controsensi tradizionali: il famoso racconto delle orge dell'imperatore Eliogabalo non è che uno scherzo di letterati, autori di un tardo falso, la Storia Augusta; si tratta di una pagina il cui humour è a mezza strada tra Bouvard e Pécuchet e Alfred Jarry; non

confondiamo Ubu con un vero imperatore. La leggenda scaturisce anche dalla goffaggine degli stessi divieti; per essere precisi: "Il linguaggio è una sfida per la morale": per queste anime candide bastava pronunciare una parola sguaiata per dare il brivido di tutti gli eccessi e per far scoppiare a ridere per l'imbarazzo. Ardimenti da scolari.

Da che si riconosceva un vero libertino? Dal fatto che violava tre divieti: faceva l'amore prima di notte (fare all'amore durante il giorno doveva restare il privilegio degli sposi novelli all'indomani delle nozze); faceva all'amore senza far buio nella stanza (i poeti erotici invocavano la testimonianza della lampada che aveva brillato sui loro piaceri); faceva l'amore con una partner che aveva spogliato di tutti i suoi indumenti (solo le donne di malaffare facevano all'amore senza reggipetto e nelle pitture dei bordelli di Pompei le prostitute hanno conservato quest'ultimo velo). Il libertinaggio si permette anche delle carezze che sono dei palpeggiamenti, ma a condizione di farle con la mano sinistra, ignorata dalla destra. La sola possibilità di vedere un po' di nudità dell'amata, per un uomo dabbene, era che la luna passasse davanti alla finestra aperta al momento opportuno. Di tiranni libertini come Eliogabalo, Nerone, Caligola e Domiziano si mormorava che avevano violato altri divieti; avevano fatto all'amore con signore maritate, con vergini di buona famiglia, con adolescenti nati liberi, con vestali e, finalmente, con la propria sorella.

Questo puritanesimo era anche uno schiavismo. L'atteggiamento emblematico dell'amante non era di tenere l'amata per mano, per la vita o, come nel Medioevo, di metterle un braccio attorno al collo, ma di stravaccarsi su questa serva come su un divano: sono dei costumi da harem. È ammesso anche un leggero sadismo: si batte questa schiava a letto sotto il pretesto di farsi obbedire. La partner è al servizio del piacere del suo signore e si spinge fino a far lei tutto il lavoro; se "cavalca" l'amante che se ne sta fermo è per servirlo.

Questo schiavismo è un'affermazione di maschilismo: infilzare e non farsi infilzare; i giovani si sfidavano a parole in stile fallico. Essere attivo significava essere maschio, qualunque fosse il sesso del partner passivo; c'erano dunque due vergogne supreme: il maschio che spinge la sua mollezza servile fino a metter la sua bocca al servizio del piacere di una donna e l'uomo libero che non ha rispetto di sé e spinge la passività (impudicitia) fino a lasciarsi penetrare. La pederastia, lo sappiamo, era solo un peccato veniale finché era la relazione di un uomo libero con uno schiavo o con un uomo di poco conto; ci si scherzava tra la gente e a teatro, vantandosene nella buona società. Poiché pressappoco chiunque può trarre piacere sensuale da una persona del proprio sesso, l'antica tolleranza ha fatto sì che la pederastia fosse superficialmente molto diffusa: molti uomini con vocazione eterosessuale traevano così un piacere epidermico dai ragazzi; e così era passato in proverbio che i ragazzi procurano un piacere tranquillo che non sconvolge l'anima, mentre la passione per una donna fa piombare l'uomo libero in uno stato di penosa schiavitù. Schiavitù maschilista e rifiuto della schiavitù passionale: ecco le frontiere dell'amore romano. Gli eccessi amorosi collettivi che si attribuivano a certi tiranni erano lo sfruttamento dello schiavismo e rivestono falsamente l'ardimento di una messa in scena sadica. Nerone, tiranno debole piuttosto che crudele, organizzava nel suo harem la sua passività; Tiberio organizzava le compiacenze obbligate dei suoi piccoli schiavi e Messalina metteva in scena la sua personale servilità pur ricalcando il privilegio maschile di misurare la sua forza dal numero dei coiti. Era meno un violare i divieti che un falsare i termini all'interno dei divieti, ed era anche un modo di pianificare il proprio piacere, una cosa questa, di una mollezza insopportabile; infatti come l'alcol e tutti i piaceri, il piacere sessuale è pericoloso per l'energia virile e non se ne deve abusare; ora, la gastronomia non prepara a un uso moderato dei piaceri della tavola.

La passione amorosa è anche più temibile, perché fa di un uomo libero lo schiavo di una donna; la chiamerà sua "padrona" e come una serva gli terrà lo specchio e l'ombrello. La passione amorosa non era, come per i moderni, un rifugio dell'immaginazione individualista, in cui gli amanti hanno l'impressione di fare un bello scherzo non si sa a chi perché si scostano dalle convenzioni sociali. Roma ha rifiutato la tradizione d'amore cortese delle passioni efebiche greche perché ci vedeva un'esaltazione della passione pura, nei due sensi dell'aggettivo (i Greci facevano finta di credere che l'amore per un efebo di nascita libera fosse platonico). Quando un Romano era preso da folle amore, i suoi amici e lui stesso ritenevano o che avesse perduto la testa per una donnetta per eccesso di sensualità, o che fosse caduto moralmente in schiavitù; e docilmente, da buono schiavo, il nostro innamorato offriva alla sua amante di morire se ella glielo ordinava. Questi eccessi avevano la cupa magnificenza della vergogna e nemmeno i poeti erotici osavano esaltarli apertamente; ne suscitavano indirettamente il desiderio cantandoli come un divertente arrovesciamento della normalità, un paradosso umoristico.

Nell'Antichità l'esaltazione petrarchesca della passione, se non avesse mosso il riso, avrebbe scandalizzato. I Romani ignorano questa esaltazione medievale dell'oggetto amato, così sublime che deve restare inaccessibile; ignorano anche quel soggettivismo che è il gusto moderno dell'esperienza, dove, in un mondo collocato a distanza, si sceglie di vivere qualcosa per sapere che effetto fa, e non perché il suo valore oggettivo o il dovere impongono di farlo; ignorano anche il vero paganesimo, quello del Rinascimento, delle sue grazie, dei suoi bei momenti. Il compiacimento, la tenera china verso il piacere dei sensi che diventa delizia dell'anima, non sono antichi. Le scene bacchiche antiche non hanno nulla dell'audacia signorile di Giulio Romano al palazzo del té a Mantova. I Romani conoscevano solo una varietà d'individualismo che confermava la regola facendo mostra di negarla; era il paradosso della mollezza energica; citavano con segreto compiacimento il caso di senatori la cui vita privata era di una mollezza detestabile, ma che nondimeno davano prova della più grande energia nella loro attività pubblica: così Scipione, Scilla, Cesare, Petronio e persino Catilina. Questo paradosso era un segreto tra iniziati che conferiva all'élite senatoriale delle arie regali e il sospetto di essere al disopra della lettera delle leggi comuni pur confermandole nel loro autentico spirito; la mollezza energica era biasimevole, ma lusinghiera.

Ed ecco i Romani rassicurati; di fatto, il loro proprio individualismo non si chiamava esperienza vissuta, compiacenza verso se stessi o privata devozione, ma ricerca di tranquillità.

Capitolo decimo. SEDATIVI DELL'ANIMA.

Come sottrarre l'individuo alle inquietudini dell'esistenza? I diversi ideali di saggezza che noi chiamiamo filosofia antica, in linea di principio non si proponevano altro scopo e la religione, dal canto suo, non offriva altro, perché, in genere, non aveva di mira una qualche salvezza nell'aldilà. Lo stesso aldilà spesso era negato o veniva concepito in modo così vago da non essere molto più della tranquillità della tomba, del riposo della morte. Filosofia, devozione e aldilà suscitavano poca angoscia. Ma non è tutto: le rispettive frontiere di questi tre dominii erano così diverse da quelle che essi hanno ai giorni nostri che queste tre parole non hanno il medesimo senso che rivestono per noi. Chi siamo? Cosa debbo fare? Dove andiamo e cosa posso operare? Queste domande moderne non hanno nulla di naturale; né il pensiero antico né l'antica pietà le proponeva; sono nate dalla risposta cristiana. Il problema antico e i problemi minori in cui si scomponeva erano diversi.

Presso di noi la filosofia è una materia universitaria e una parte della cultura; è una scienza che viene imparata da studenti e a cui persone colte si interessano per una curiosità di alto livello. Gli esercizi spirituali e le regole di vita a cui un individuo può conformare la sua esistenza sono una parte eminente della religione; l'aldilà ne è un'altra parte: l'idea che dopo la morte non ci sia nulla è ai nostri occhi eminentemente irreligiosa. Ora, presso gli Antichi, regole di vita ed esercizi spirituali erano l'essenza della "filosofia", non della religione, e la religione era pressappoco separata dalle idee sulla morte e sull'aldilà. Esistevano delle sette, ma erano filosofiche, perché la filosofia era la materia delle sette che proponevano, agli individui a cui la cosa poteva interessare, convinzioni e regole di vita; ci si faceva stoici o epicurei e ci si conformava più o meno alle proprie convinzioni, come presso di noi si è cristiani o marxisti, col dovere morale di vivere la propria fede o di militare. Un buon parallelo sarebbe la Cina antica, dove delle sette dottrinali, confucianesimo e taoismo, proponevano le loro teorie e le loro regole di vita agli individui che se ne interessavano; o il Giappone attuale, dove il medesimo uomo può interessarsi a una setta di questo genere pur continuando a osservare, come tutti, le pratiche della religione shintoista, e dove si sposa secondo il rito shintoista, ma muore ed è seppellito secondo il rito buddista, come se implicitamente adottasse le consolanti credenze del buddismo relative a un aldilà, a cui, durante la sua esistenza, non ha pensato gran che.

Che cos'era un dio?

Il paganesimo greco- romano è una religione senza né aldilà né salvezza, ma non necessariamente una religione fredda o indifferente alla condotta morale degli uomini: a questo proposito ha potuto risultare ingannevole il fatto che questa religione senza teologia e senza Chiesa è, se possiamo osare l'espressione, una religione "alla carta" piuttosto che una religione legata a un "menù"; ognuno venera in particolare gli dèi che vuole e se ne fa l'idea che può. In luogo del "partito unico" che è una Chiesa, abbiamo la libera iniziativa religiosa: ognuno fondava il tempio e predicava il dio che voleva, come si aprirebbe un albergo o si lancerebbe un nuovo prodotto, e ognuno si faceva cliente del dio che preferiva e che non era di necessità quello che dal canto suo, aveva preferito la città: la scelta era libera.

Era così perché fra ciò che intendeva il paganesimo col termine "dio" e ciò che, con lo stesso termine, intendevano gli ebrei, i cristiani e i musulmani, di comune c'era solo la parola. Il dio di queste tre religioni del Libro è un essere gigantesco, infinitamente

superiore al mondo, che d'altra parte ha creato; esiste solo come attore di un dramma cosmico in cui l'umanità recita la scena della sua salvezza. Gli dèi del paganesimo, loro vivono la loro vita, e la loro esistenza non si riduce a un ruolo metafisico; dopo tutto fanno parte del mondo: sono una delle tre razze che popolano il mondo. Ci sono gli animali, né ragionevoli né immortali; gli uomini, mortali e ragionevoli; gli dèi, ragionevoli e immortali. La razza divina è a tal punto una fauna che ciascun dio è maschio o femmina. Ne consegue che gli dèi di tutti i popoli sono veri. Le possibilità sono due: o i popoli stranieri conoscono degli dèi di cui i Greco- Romani ignoravano ancora l'esistenza; oppure adorano dèi già noti, ma traducono nella loro lingua il nome di questi dèi: Giove è dappertutto Giove, come un leone è dappertutto un leone, ma in greco si chiama Zeus, in gallico Taranis, in ebraico Jahvè; i nomi degli dèi si traducono da una lingua all'altra, come i nomi comuni ed i nomi dei pianeti. Ci si rifiutava di credere agli dèi stranieri solo se erano il frutto di una ridicola superstizione, come quella che fa credere ai bestiari fantastici; si rideva degli dèi col corpo di animali adorati in Egitto. I credenti dell'Antichità hanno vissuto nello stesso spirito di tolleranza che regna tra le sette induiste: interessarsi particolarmente a un dio non significa rinnegare gli altri dèi.

Tutto questo non restava privo di conseguenza per l'idea che un uomo poteva farsi della propria qualità di uomo. Per la nostra dimostrazione, disegniamo alla lavagna un cerchio che rappresenterà il mondo secondo le religioni del Libro; per la sua importanza nel dramma cosmico l'uomo ne costituirà almeno la metà. E Dio? È così elevato e gigantesco che resterà molto al di sopra del circolo; ci limiteremo pertanto a far partire dal circolo una freccia che punta verso l'alto e tratteremo al suo fianco il segno dell'infinito. Passiamo ora al mondo secondo il paganesimo: tracciamo uno spazio diviso in tre gradini orizzontali, una specie di scala. La zona inferiore sarà quella degli animali, la seconda quella degli uomini e il gradino più alto sarà per gli dèi. Per diventare dio non ci sarebbe bisogno di salire molto in alto: gli dèi sono giusto al di sopra degli uomini, tanto che in latino e in greco spesso ci conviene tradurre con "sovrumano" la parola che significa "divino". Epicuro, dice uno dei suoi seguaci, "è stato un dio, sì, proprio un dio": dobbiamo intendere che fu un genio sovrumano. Ecco perché il cosmo riceveva la qualifica di divino: ci si verificano effetti sovrumani di cui l'uomo sarebbe affatto incapace. Ed ecco perché si sono potuti divinizzare i re e gli imperatori; si trattava di un'iperbole ideologica, ma non di un'assurdità: si trattava del salto di un gradino, non di una rincorsa verso l'infinito. Ed ecco perché le sette stoica ed epicurea hanno potuto proporre agli individui di diventare, sotto il nome di saggi, l'equivalente mortale degli dèi: di diventare "superuomini"...

Come con gli animali, la razza umana è in relazione con la fauna divina e, dato che questa le è superiore, gli uomini le devono omaggio; si rendono agli dèi i medesimi onori (colere, timàn) che si rendono agli uomini che si trovano ad essere in una posizione superiore, ai sovrani. Gli dèi hanno i loro costumi e le loro bizzarrie, di cui non è vietato sorridere rispettosamente, come ci si diverte dei capricci dei potenti stranieri abbastanza ricchi da potersi permettere tutto; tra la gente del popolo si scherzava sugli innumerevoli amori del grande Giove, come i sudditi del buon re Enrico IV parlavano allegramente degli amori del loro re, oggetto d'infinito rispetto e di infinito timore: gli scherzi sul sacro presuppongono la fede del semplice. Le relazioni degli uomini e degli dèi sono reciproche; il fedele che promette un gallo ad Esculapio per essere guarito della sua malattia spera che la razza divina metta nei contratti che conclude con gli esseri umani la stessa buona fede che un uomo dabbene deve portare nelle sue transazioni. Benché talvolta si resti delusi: "E' qui tutta la tua buona fede, Giove?". La condotta degli dèi è talvolta causa di delusioni e la si critica, come criticiamo il governo: "Giove, abbi pietà di questa ragazza malata; se la lasci morire,

viene criticato". Alla morte di un principe amato, Germanico, la folla andò a lapidare i templi, alla stessa guisa dei manifestanti che scagliano sassi contro un'ambasciata straniera. Si poteva romperla con gli dèi: un disgraziato fuori di sé per la collera scrive: "Poiché gli dèi non mi hanno risparmiato, nemmeno io li risparmierò".

I rapporti con gli dèi.

Infatti le relazioni degli uomini con le divinità sono analoghe a quelle che si hanno con gli uomini potenti, re o patroni. Il primo dovere consiste nel salutare gli dèi con la mano quando si passa davanti alla loro immagine. La preghiera più comune consiste nel far leva sull'amor proprio degli dèi a proposito della loro potenza. "Aiutami, Giove, poiché lo puoi"; se il dio non lo fa, rischia di far sospettare di essere meno potente di quanto non si creda. Si cercava di avere gli dèi dalla propria stancandoli, fiaccando a forza di preghiere la loro altera indifferenza di patroni (fatigare deos). Si "frequentava il loro tempio", dove si andava ogni mattina a far loro un saluto, come i clienti che vanno a salutare il patrono; si rendeva particolare omaggio al dio il cui tempio era vicino alla casa in cui si abitava, perché un vicino potente è il protettore più indicato. La disinvoltura liberale, l'ingenua serenità del paganesimo derivano così dall'aver concepito le relazioni con gli dèi sul modello delle relazioni politiche e sociali; sarebbe stato compito del cristianesimo concepirle sul modello delle relazioni familiari e paternalistiche ed è questa la ragione per cui il cristianesimo, a differenza del paganesimo, sarà una religione di obbedienza e d'amore: la genialità di sant'Agostino, lo slancio sublime di santa Teresa sono sviluppi giganteschi della relazione familiare. E così pure l'angoscia di Lutero davanti all'arbitrio onnipotente del Padre. Un'altra metafora che i pagani di buon senso biasimavano era la relazione servile. L'uomo che tutti i momenti trema all'idea degli dèi, come davanti a padroni capricciosi e crudeli, si fa di questi un'immagine indegna di essi e di un uomo libero. Questa paura degli dèi (deisidaimonìa) è ciò che i Romani intendevano per "superstizione"; lasciavano che la gente del popolo, nell'Oriente abituato a obbedire a dei potentati, immaginasse che la pietà religiosa consiste nel proclamarsi schiavi, servitori di un dio. In fondo la relazione classica con gli dèi è nobile e libera: è fatta di ammirazione.

La vera pietà consiste nel rappresentarsi gli dèi come benefici e giusti, benevoli, provvidenziali, superuomini dabbene. Non tutti gli uomini si elevano a questo livello di religiosità, perché ognuno si comporta con gli dèi secondo il proprio carattere. Certuni si limitano a ritenere che patti chiari amicizia lunga: propongono a un dio un contratto ("guariscimi e avrai un'offerta"), pagano se sono esauditi ed erigono un ex-voto a saldo del loro debito. Certuni ritengono gli dèi rozzi come son loro: "Fatemi più ricco del mio vicino"; ma non osano pronunziare questo voto ad alta voce, davanti ad altri fedeli, e lo scrivono su un foglio che depongono sigillato sull'altare. Ma i veri devoti sono più raffinati e sanno da sempre che la divinità preferisce alle offerte costose l'umile focaccia offerta da un cuore puro. Se moltiplicano i voti solenni e si rivolgono agli dèi appena sono nei guai, è più per amore che non per un calcolo interessato; infatti un uomo pio ama essere in rapporto con la divinità quanto più spesso è possibile: voti, pellegrinaggi, apparizioni degli dèi nei sogni. La pietà non era in una fede, nelle opere o nella contemplazione, ma nella moltiplicazione delle pratiche, che sembrano interessate solo perché il dio patrono che si ama è un protettore. Malattia, viaggio, parto, tutte le occasioni sono buone per provargli una fedele fiducia.

Talune di queste pratiche sono consacrate dall'uso. Come si riconosce un empio? Lo dice un passo poco noto di Apuleio: "Non ha mai indirizzato una richiesta solenne a nessun dio, non ha mai frequentato un tempio; quando passa davanti a una cappella crederebbe di peccare se portasse la mano alle labbra in segno di adorazione; non ha mai offerto agli dèi di quelle proprietà da cui trae cibo e vesti, le primizie dei suoi

raccolti e del frutto dei suoi armenti; sul terreno dove ha la sua casa di campagna non c'è nessuna cappella, nessun cantuccio consacrato agli dèi, nessun bosco sacro". Ben diversa la condotta di un uomo pio: in viaggio, "quando passa davanti a una cappella o a un bosco sacro, si ferma e formula un voto, depone un frutto sull'altare e per un momento resta seduto accanto agli dèi". Il dono e il voto, questo scambio fra la protezione divina e un dono offerto dalla mano dell'uomo, erano importanti quanto la preghiera. Se Dio è un Padre, non si può che pregarlo; ma con gli dèi patroni si avevano piuttosto queste relazioni di scambio di doni e di ricambi, che mantengono e simboleggiano un'amicizia fra partner di livello diverso, che hanno ciascuno la propria vita, o che entrano in rapporti di fiducia solo per i rispettivi interessi. Se il partner umano spingesse più in là la sua familiarità si tratterebbe di un'ingenuità piuttosto rozza: si rideva vedendo donne che andavano a sedersi nel tempio di Iside per narrare in dettaglio le loro pene alla dea; era un'intimità affatto popolare: un uomo libero, per parte sua, sa mantenere le distanze che lo separano dagli altri uomini e dai rappresentanti della razza divina. Neanche si abbassa al ruolo di domestico; lascia che la gente del popolo passi un'intera giornata in un tempio, a servire il dio alla maniera degli schiavi, a imitare per ore, davanti alla sua statua, i gesti del parrucchiere o della vestiarista. Tutte queste pratiche di religione privata che ricordano il culto popolare dei santi nel Medioevo, erano doppiamente rassicuranti. I temperamenti poco religiosi, che in una società diversa sarebbero stati degli increduli, cercavano nel rapporto con gli dèi una magica azione semitranquillizzante contro i pericoli e le pene della vita reale; le pratiche pie, per loro, erano l'equivalente di un portafortuna o di un amuleto. Gli spiriti religiosi, invece, ci trovavano la presenza di una realtà "diversa". Facendo in modo che il reale non sia il tutto, il divino lo svaluta; questo grande valore a cui ci si aggrappa riduce la portata proporzionale del reale e fa in modo che non sia più la nostra sola preoccupazione. Nelle lettere private - in Egitto se ne sono trovate parecchie - molto abitualmente si parla degli dèi (mai, però, precisiamo, della divinità dell'imperatore). Gli stessi riti, molto precisi e complicati, erano eseguiti con cura e raccoglimento; innumerevoli bassorilievi mostrano un fedele o una pia dama in atto di fare un'offerta agli dèi. Se si misconosce il piacere che la pietà pagana trovava nel compiere questi riti, non si possono capire queste immagini che li esemplificano più di quanto un asessuato può capire un film erotico.

Le due azioni apportatrici di tranquillità, quella magica e quella divina, non si distinguevano molto bene, infatti dei gesti o dei simboli le ricordavano indistintamente dappertutto (la "religione" è una di quelle cose paradossali che hanno come tratto essenziale il loro stesso carattere confusionistico); una cappella in un paesaggio evocava la possibilità di una preghiera esaudita; il più semplice atto di pietà - versare sull'altare domestico le prime gocce di una coppa che si sta per bere (libatio) - attestava che non tutto si risolve nell'utile. Lo stesso imperatore riceveva gli omaggi della pietà privata e aveva il suo posto nella nicchia delle immagini sacre di ciascuna casa. Perché lo si considerava un dio? No: nessuno gli rivolgeva preghiere e immaginava che questo mortale avesse il potere di guarire malattie o di far ritrovare gli oggetti perduti. Travestimento religioso del patriottismo e della sudditanza? No. Culto della personalità di un dittatore carismatico? Nemmeno: portando a tavola un toast alla sua sacra immagine ci si innalzava a questo bene che è qualcosa di diverso, niente di più precisato, qualcosa che ci eleva e che trova la prova della sua esistenza nella nostra venerazione.

"Gli dèi".

Ma la religione privata aveva anche una terza funzione (che adempiva meno bene, è vero, di quanto non facessero gli ideali di saggezza e il cristianesimo): servire da

garanzia imparziale alle convinzioni etiche e agli interessi che pretendono al disinteresse. Fin qui abbiamo guardato alla religione solo nei suoi rapporti coi diversi dèi del pantheon, Giove, Mercurio, Cerere, ecc. Ma i Greco- Romani facevano appello non meno spesso agli "dèi", in blocco. In luogo di usare questo plurale, accadeva anche che parlassero del divino al neutro o anche del "dio", cioè del dio in generale (nel senso in cui un filosofo dice l'"uomo"), o anche di "Giove". Ora il plurale "gli dèi", così come questi sinonimi, designava di fatto tutt'altra cosa che la somma dei diversi dèi: "gli dèi" avevano una funzione e delle virtù che ogni singolo dio non aveva, o non sempre aveva. Il culto si rivolgeva soltanto ai diversi dèi; "gli dèi" non erano onorati. In compenso, ci si riferiva alla loro volontà: "gli dèi" non mancherebbero di certo di manifestarsi attraverso la provvidenza, la ricompensa dei meriti e la vendetta; "gli dèi" amavano gli uomini virtuosi, avrebbero fatto trionfare la Giusta causa, avrebbero concesso senza dubbio la vittoria. "Gli dèi" puniranno il mio persecutore, diceva un perseguitato, castigheranno quello scellerato nell'aldilà, non permetteranno questo; "gli dèi" proteggono la nostra città... "gli dèi" erano la provvidenza in cui si sperava sempre. Si diceva volentieri che "gli dèi" governavano gli avvenimenti o che avevano ordinato il mondo in funzione dell'uomo. A dire la verità non si sapeva bene come si regolavano per questi interventi, ma neanche c'era bisogno di chiederselo: si riconosceva o si sperava il loro intervento solo nelle cose riconosciute lodevoli o desiderabili, e si trascurava il resto; dire che un evento era dovuto alla mano degli dèi era solo un modo di affermare che era indiscutibilmente lodevole e che il Cielo stesso ratificava per certo questo giudizio oggettivo. Con "gli dèi" al plurale il paganesimo aveva una Provvidenza a cui faceva appello senza adorarla. Ma questo non è tutto: "gli dèi", questa provvidenza e anche i diversi dèi del pantheon, questi superuomini dabbene, erano come tali favorevoli al buon costume; erano per la virtù e contro il crimine. Certo, la razza divina esisteva per se stessa e non trovava la propria identità nella funzione legislatrice e vendicatrice; ma accadeva agli dèi lo stesso che agli uomini dabbene: approvavano la virtù, odiavano il vizio, e i malvagi che attribuivano loro la propria mancanza di moralità prima o poi lo avrebbero imparato a proprie spese. Tale è la risposta sfumata alla domanda molto discussa e troppo sommariamente posta: era il paganesimo una religione etica alla maniera del cristianesimo? Gli dèi amano pure che gli uomini siano pii a loro riguardo. Perché hanno interesse a ricevere delle offerte? No, ma perché la pietà è una virtù e, come gli uomini, essi amano la virtù. Un tale, scampato a un naufragio, racconta: "Io solo sono sopravvissuto, perché sono un uomo pio"; un po' più tardi ripete il suo racconto: "Io solo sono stato salvato, perché in tutta la vita non ho mai commesso una cattiva azione". "Gli dèi", dicevamo, sono una fauna divina: esseri di sesso maschile e femminile, di cui la mitologia narra la genealogia e le avventure, che si collocano tutte in un tempo anteriore ed eterogeneo al nostro, il tempo delle favole; ora infatti non accade loro più nulla e non invecchiano più degli eroi dei nostri fumetti. Ora, questi esseri immaginari adempiono anche alla funzione di divinità metafisica, di Provvidenza e di bene etico; così era fin dal tempo dei poemi omerici. A questo punto si separavano, dopo parecchi secoli, la religione popolare, che abbiamo descritto or ora, e quella della classe colta, dell'élite facoltosa, che poteva credere a un divino metafisico, ma non agli dèi del pantheon mitologico, senza tuttavia giungere a un netto distacco.

La fede dei dotti.

A Roma non c'è stata tra il popolo nessuna forma di irreligione; il popolo non ha mai smesso di credere e di pregare. Ma in che misura un Romano colto, un Cicerone, un Orazio, un imperatore, un senatore, un notevole poteva credere alla fantasmagoria

degli dèi ancestrali? La risposta è categorica: non ci può credere per nulla; ha letto Platone ed Aristotele che, quattro secoli prima, non ci credevano di più. Virgilio, anima tanto religiosa, crede alla Provvidenza, ma non agli dèi dei suoi propri poemi, Venere, Giunone e Apollo; Cicerone e il solenne enciclopedista Plinio non sono mai sazi di sarcasmi: quegli esseri eterei, scrivono, se dobbiamo credere agli scultori e agli ingenui fedeli, hanno figura umana; ci sono dunque, dentro questa figura, uno stomaco, degli intestini, degli organi sessuali? Ma che fanno dunque dei loro organi questi eterni beati? Nelle storie della religione romana la credenza della classe di governo meriterebbe tutto un capitolo che, invece di parlare di Mercurio o di Giunone, si dovrebbe intitolare: "Provvidenza, Caso e Fatalità". Perché lì stava tutto il problema religioso. Bisognava credere in una provvidenza come le anime che associavano pietà e cultura e come i seguaci dello stoicismo? Oppure in una Fatalità, come quelli che hanno studiato la fisica e l'astronomia (che era anche un'astrologia)? O nella confusione di questo mondo si deve vedere solo il Caso, come fanno i numerosi empìi che negano qualunque Provvidenza? Ma tutti si trovavano d'accordo nel sorridere delle donne del popolo che adoravano la dea Latona nel suo tempio, le attribuivano i tratti con cui l'aveva raffigurata lo scultore, la giudicavano felice perché aveva una figlia bella come Diana, e avrebbero desiderato per la propria maternità una figlia altrettanto bella. Nell'ordine senatoriale, custode della religione pubblica e vivaio di sacerdoti pubblici, uno scetticismo sorridente era la dottrina consacrata per ciò che riguardava la religione ufficiale e l'ingenua pietà popolare.

E tuttavia... Se era impossibile credere alla lettera della vecchia religione, neanche era possibile liberarsene; non perché era ufficiale e regnava tra il popolo, ma perché nel suo spirito, aveva un nocciolo di verità: questo politeismo s'imperviava, se non sul monoteismo che i casi avvenire dovevano far trionfare, perlomeno sulla semplicità di un'attrazione (ora i termini astratti nell'uso non vengono entificati se non al singolare...): la Provvidenza, il Bene, tutte entità di cui i filosofi trattavano ampiamente. Un uomo colto diceva pressappoco a se stesso: "Esiste una Provvidenza; è una credenza a cui tengo; il nocciolo di verità delle favole concernenti gli dèi deve essere qui. Ma, a parte questo, c'è una qualche verità in Apollo, in Venere? Sono dei nomi della divinità unica? Delle sue emanazioni? Il nome delle sue virtù? Un principio astratto, ma al tempo stesso, vivente? O non sono nient'altro che una vana favola?". Si era sicuri dell'essenziale, la Provvidenza divina, ma senza giungere a chiarire il resto. Tutto ciò autorizzava a partecipare alla religione popolare, metà per condiscendenza, perché le favole dicono il vero con un linguaggio ingenuamente falso, metà per prudenza intellettuale, perché chissà poi se Apollo, piuttosto che un nome vano, non è, nonostante le favole che lo circondano, un'Emanazione? Ciò autorizzava, anche, a impiegare, senza cadere nel ridicolo, il linguaggio della vecchia religione. Lo scettico Orazio, essendo sfuggito a un accidente (un albero aveva rischiato di schiacciarlo), ne ringraziò gli dèi del pantheon secondo le forme tradizionali: era sicuro di dovere la propria salvezza alla Divinità e non sapeva come ringraziarla se non seguendo la consuetudine delle vecchie cerimonie. E quando vedeva la sua domestica offrire una focaccia ai geni protettori della casa, si rendeva conto che ella presentiva ciò che lui aveva finito col pensare: nonostante gli atei, i casi del mondo sono pure una Provvidenza che vuole che ci conformiamo al Bene.

Il secondo paganesimo.

Ecco ciò che il popolo, da un lato, la classe colta, dall'altro, hanno a lungo pensato degli dèi. Ma attorno all'anno 100 della nostra era, molto approssimativamente, si determina la stessa evoluzione che abbiamo constatato in altri campi; il vecchio paganesimo si interiorizza e si modernizza.

Non dobbiamo pensare qui a un conflitto analogo a quello tra Cattolicesimo e Illuminismo nell'epoca moderna: la lotta dell'Illuminismo contro l'oscurantismo o quella della libertà di pensiero contro l'autorità delle Chiese non sono fenomeni eterni. Il problema antico era quello della dignità o indegnità culturale della religione pagana; si trattava di una religione che non opprimeva nessuno: ma non era ridicola e indegna di una persona colta?

Questo termine, cultura, designa qui qualcosa di molto semplice: "essere colto" significava "non pensare come il popolo"; la cultura era un privilegio che si aggiungeva a quello del patrimonio e del potere. Non così in tutte le società; se ci riportiamo al mondo omerico, vediamo dei capi che parlavano, pensavano, pregavano, danzavano e addirittura vestivano come i loro uomini, di cui dividevano le credenze. Ma la società ellenistica e romana è diversa: una discriminante culturale la divide in due parti. Per un Cicerone la religione è fatta di superstizioni ridicole, buone per il popolo; come credere che Castore e Polluce sono apparsi a un cittadino sulla via Salaria o che Apollo aleggia nei cieli con un arco d'argento?

Ma c'era di più. Un uomo colto, di solito, dà troppa importanza alle parole; dato che lui si sa esprimere, immagina che le parole esprimano esattamente gli atti. Ora la gente del popolo si sapeva esprimere male: un uomo del popolo che rivolgeva a un dio una fervida preghiera non stava a pensare, mentre pregava, alle leggende puerili che narravano gli amori degli dèi. Ma, interrogato, parlava di queste leggende, perché ripeteva docilmente ciò che gli avevano insegnato. Ora, le persone colte le giudicavano, e giudicavano la religione, sulla base di quelle risposte ingenuie, non sul segreto del cuore.

Quando il paganesimo, attorno agli anni 100, comincia a modernizzarsi, cessa appunto di essere mitologico. I rapporti tra gli uomini e gli dèi non sono più quelli di due specie viventi, due specie che, con diversa potenza, vivono ciascuna per sé: sono ora i rapporti che i sudditi di un divino monarca hanno col loro sovrano. Questo monarca è, o un Dio unico e provvidenziale, o una folla di dèi provvidenziali che sono forse un solo e unico governo divino sotto diversi ministri. Il paganesimo si è spogliato della sua mancanza di dignità culturale e credere a simili dèi non è più ridicolo. Inoltre questi dèi non sono più soltanto una Provvidenza che si adora e si invoca solo per giustificarsi e consolarsi: la loro Provvidenza è divenuta efficace; questi dèi, che hanno perduto le loro leggende e, con esse, la loro individualità mitologica, hanno ormai una funzione, quella di governare, consigliare e proteggere i loro fedeli, per sottrarli alla cieca Fortuna o alla Fatalità. L'esistenza degli dèi è più di un semplice dato di fatto: risponde a una funzione. E i fedeli, ormai, si fanno un merito e una gioia di obbedire alla provvidenziale sovranità divina, di esaltare la maestà degli dèi, di sentire in tutte le cose la loro benevola autorità; perché questa divina sovranità non ha più niente di capriccioso o di venale; essa si identifica con la giustizia e la bontà.

Quindi le relazioni degli uomini con gli dèi sono trasformate. Per esempio, nell'antico paganesimo l'iniziativa dei voti apparteneva ai fedeli, che proponevano a un dio qualche baratto ("se mi farai fare un felice viaggio a Alessandria, ti offrirò un sacrificio"). Nel nuovo paganesimo gli dèi sono loro giudici di ciò che per l'uomo è desiderabile; sono gli dèi che, per le vie più diverse, danno al loro fedele i loro ordini (chiamati "oracoli"): "Vai senza timore ad Alessandria, e poi offrirmi un sacrificio". Questo nuovo paganesimo ha cessato di essere solamente istituzionale; prima, per conoscere la volontà degli dèi, si andava a consultare una fonte ufficiale, sacerdote o oracolo di Delfo. Ora gli "oracoli" degli dèi sono ugualmente trasmessi agli uomini per le vie più informali e individuali: sogni, vaghi presentimenti, minuscoli incidenti della vita quotidiana dove ciascuno si compiace di riconoscere degli oracoli divini. La frontiera tra il reale e il divino si fa fluida e può essere attraversata al di fuori delle

barriere ufficiali. Infine ha fatto la sua comparsa una letteratura di libricini popolari di pietà; il paganesimo della classe media, che è andata a scuola fino a dodici anni, diventa, anch'esso, libresco. Un certo Cornelio Labeone, autore di uno di questi bestsellers, insegna a tutti i suoi numerosi lettori ad adorare "tutti gli dèi e tutte le dèe", in genere, e di sacrificare solo a loro tutti.

L'aldilà.

Si sarà notato che in tutto ciò è curiosamente assente una preoccupazione: quella dell'aldilà, dell'immortalità dell'anima. Non ce se ne curava molto più di quel che non faccia la maggior parte dei nostri contemporanei. La setta epicurea non ci credeva, la stoica ci credeva poco, e la religione non ne faceva gran caso: le credenze sull'aldilà costituivano un dominio a parte. L'opinione più diffusa, anche fra il popolo, era che la morte fosse un nulla, un sonno eterno, e si andava ripetendo che l'idea di una vaga sopravvivenza delle Ombre era solo una favola. Esistevano numerose speculazioni che parlavano nel modo più dettagliato della sopravvivenza dell'anima e del suo destino nell'aldilà, ma esse rimanevano legate singolarmente a piccole sette; nessuna dottrina di generale risonanza insegnava che ci fosse nella morte nient'altro che il cadavere. In mancanza di una dottrina comune, non si sa cosa pensare e quindi non si suppone e non si crede nulla.

In compenso i riti funebri e l'arte relativa alle tombe moltiplicavano affermazioni di ogni specie adatte a limitare l'angoscia che accompagna la previsione della morte; senza crederci alla lettera se ne apprezzava l'intenzione consolatrice. Un sarcofago trovato a Simpelveld, del tutto scolpito all'interno, è un vero e proprio bozzetto di interno in cui la defunta si riposa, appoggiata al letto. Questo significa far proseguire la metafora al di là del punto in cui le Parche hanno reciso il filo: la tomba è l'eterna dimora in cui tutto si prolunga quando tutto è cessato e dove il niente assume le apparenze consolatrici di una monotona identità. All'esterno di molti sarcofagi di bambini un putto addormentato rappresenta qualcosa che sta tra il sonno e la morte. Su numerose tombe l'immagine di una nave o di un viaggiatore a cavallo o in carrozza non illustra un qualche viaggio nell'aldilà, ma quel viaggio che è questa vita; il porto della morte o la pietra miliare del trapasso ne sono il termine naturale. Idea consolante, questa, che la morte sia il riposo dopo un lungo viaggio; idea ispirata a rassegnazione, che la vita non sia che un breve cammino. Su altri sarcofagi è paragonata alle corse nel Circo: i carri faranno sette brevi giri e poi spariranno. I Romani avevano la loro festa dei morti, dal 13 al 21 febbraio, in cui portavano offerte sulle sepolture dei loro parenti, ma non credevano che i morti se ne cibassero più di quanto noi non mettiamo fiori sulle tombe perché i nostri morti vengano a guardarli e a respirarne il profumo. Nei paesi greci per un pezzo si erano messe nelle tombe delle figurine di terra cotta (delle "tanagras", come si dice) che rappresentavano Amori, Vittorie, Sirene; la religione comune parlava pochissimo di questi geni funebri: si erano dunque elaborate delle credenze particolari relative all'elemento funerario. Distinte dalla generalità delle credenze esse dovevano apparire alla mente, in assenza di un insegnamento più consistente, più come un'affermazione di circostanza che come qualcosa di evidente; in epoca imperiale queste credenze sembrano dimenticate: nelle tombe greche, come in quelle romane non ci sono più che piccoli oggetti offerti in omaggio, lampade, cristalli, fiale di profumo. Le idee consolanti sull'aldilà venivano dal desiderio di credere e non dall'autorità di una religione consolidata; la coerenza dogmatica, pertanto, era loro estranea. Accade, osservava Rohde, che uno stesso epitaffio affermi contemporaneamente due verità: una sublime speranza e una perfetta incredulità. A ciò, per chi voglia risalire dalle immagini alle mentalità di un tempo, si aggiunge un'altra difficoltà di interpretazione:

spesso un'immagine conta meno per ciò che rappresenta che per la sfera a cui appartiene; un bassorilievo funerario bacchico afferma meno la credenza in questo dio che l'esistenza di una sfera di idee religiose in generale, senza maggiori precisazioni. Prendiamo, per esempio, un'analogia moderna: molti quadri religiosi, dal secolo XVI al XVIII, non esitano a mettere in mostra attrattive decisamente mondane, sante troppo graziose, e anche seminudità; tuttavia lo spettatore, fosse pure un membro della nobiltà, "filosofo" e libertino, vi riconosceva un quadro religioso e lo collocava in una sfera più elevata delle nudità di Boucher.

Bacco, divinità felice, personaggio marginale, aperto a tutte le innovazioni, dio soprattutto mitologico, che la religione comune ignorava e che l'immaginazione poteva atteggiare a suo piacere, è stato il favorito di queste teologie funebri di circostanza; la sua leggenda e i suoi riti sono rappresentati su numerosi sarcofagi e, in particolare, su tombe di bambini: la scomparsa di un essere giovane suscita espressioni poetiche di tono consolatorio; su un epitaffio di adolescente si legge: "È stato rapito da Bacco perché diventasse suo iniziato e suo compagno". Eccettuato qualche caso, questi sarcofagi non appartengono ai membri di una setta bacchica e i loro ornamenti non illustrano le credenze che erano loro proprie. Ma neppure illustrano una religione bacchica che sarebbe stata diffusa a quei tempi. Tuttavia non si tratta di elementi puramente decorativi: a quei tempi non si era mai sicuri che nelle favole non ci fosse un fondo di verità o che la dottrina di qualche setta non fosse veridica. Bacco, dio dell'aldilà, esprimeva una possibilità consolante di cui si era sentito parlare¹.

(Nota 1. L'iconografia bacchica è più che decorativa e meno che religiosa in senso pieno. La chiave del problema sta in un'idea di Jean- Claude Passeron la cui importanza teorica ci sembra grande: la lingua delle immagini non è assertoria: un'immagine non può affermare, ma nemmeno negare e dire "un po'", "forse", "domani", ecc, di ciò che mette innanzi agli occhi. L'iconografia bacchica è una seducente proposta che non esige risposta e che lascia in forse circa l'entità della sua realtà. E questo non perché ogni simbolismo, come si dice, sia fluido, suscettibile di mille interpretazioni: essa non esige neppure che si risponda con un sì o con un no, che si sappia ciò che si pensa di Bacco. L'immagine, trovandosi al di qua dell'affermazione, non prende partito e non esige che si prenda partito. Ma che un'immagine non sia assertoria non significa tuttavia che sia solo decorativa.)

Epitaffi e arte funeraria hanno il tatto di suggerire solo idee consolatrici; ma Platone, Epicuro, Lucrezio e altri ancora ci ripetono che le anime degli agonizzanti erano spesso agitate dal ricordo delle loro colpe e dei loro delitti, e che erano angosciate dalla prospettiva di dovere di lì a poco presentarsi davanti agli dèi che li punirebbero; sono affermazioni che ci sembrano comprensibili. La paura dei moribondi non si riferiva ai castighi mitologici in quegli inferni fantastici che nessuno aveva mai preso alla lettera; erano "gli dèi" che facevano paura, perché sempre si era saputo che "gli dèi" erano giusti, che esercitavano la provvidenza e la vendetta, senza peraltro chiedersi come, in concreto, operassero: essi erano là per vendicare la coscienza umana. "Quello scellerato - scrive Valerio Massimo - spirò pensando alle sue perfidie e alla sua ingratitudine; la sua anima era dilaniata come da un carnefice, perché sapeva di passare dagli dèi del cielo che lo odiavano agli dèi di sotterra che lo esecrerrebbero". Non crediamo che l'epicureo Lucrezio abbia esagerato nel dipingere i rimorsi degli agonizzanti, per fare apparire più decisamente indispensabile la filosofia della sua setta volta a tranquillizzare l'animo. Diceva la verità: il paganesimo, religione di feste, si arricchiva di prospettive etiche, fonti di ansietà che non poteva sedare; perché non era una religione della salvezza, che rassicura i suoi fedeli offrendo loro una regola di vita in questo mondo cui attribuisce la funzione di assicurare la salvezza dell'altro mondo. Una simile regola di vita andava chiesta alle dottrine che esprimevano un

ideale del saggio, alla filosofia degli epicurei, a quella degli stoici, ad altre ancora; dottrine che promettevano di sottrarre l'individuo all'angoscia, di renderlo felice, cioè tranquillo.

Sette filosofiche.

In un libro celebre, ma più erudito che perspicace, Max Pohlenz si stupisce che la filosofia degli Antichi, a differenza di quella dei moderni, abbia fondato l'obbligazione morale su un fine interessato, la felicità. Strana mancanza di senso storico; non si vede bene come gli Antichi avrebbero potuto procedere diversamente poiché ciò che intendevano per filosofia non si proponeva, come in Kant, di sapere quale poteva essere il fondamento della morale: una filosofia, per gli Antichi, si proponeva di dare agli individui un metodo per essere felici. Una setta non era una scuola dove si veniva ad apprendere delle idee generali; ci si aderiva perché si cercava un metodo ragionato di raggiungere la tranquillità. La moralità faceva parte dei farmaci prescritti da certe sette, che davano delle loro prescrizioni una spiegazione ragionata; di qui la confusione dei moderni.

La setta epicurea e quella stoica proponevano la stessa cosa ai loro adepti: una ricetta fondata sulla natura delle cose (cioè filosoficamente fondata) per vivere senza temere né gli uomini, né gli dèi, né il caso, né la morte e per rendere la felicità individuale indipendente dai colpi della sorte; per riassumere il loro identico fine, le due sette proclamavano di voler fare degli uomini gli uguali mortali degli dèi, tranquilli come questi. Le differenze erano in certe sfumature e nelle ragioni metafisiche che giustificavano queste medicine. Lo stoicismo, che ha in comune con ciò che Vigny intenderà con questo termine soltanto il nome, prescriveva di elevarsi, a forza di esercizi mentali, a uno stato di spirito eroico, che resta al di sopra di tutto; l'epicureismo riteneva che l'individuo ha soprattutto bisogno di liberarsi dalle angosce illusorie. Al disdegno della morte le due medicine aggiungono quello dei desideri vani; danaro e onori, beni perituri, non possono garantire una sicurezza incrollabile.

L'epicureismo insegnava a liberarsi dei falsi bisogni; prescriveva di vivere di amicizia e di acqua fresca. Gli stoici giustificavano il loro metodo con l'esistenza di una ragione e di una provvidenza che ne sono le basi, mentre l'atomismo epicureo liberava l'uomo dalle vane paure che nascono dalle sue superstizioni. Un'altra differenza era questa: per gli stoici la nostra natura comporta un'affezione innata per la nostra famiglia e per la

nostra città, tanto che, se veniamo meno ai nostri doveri verso di loro, ne abbiamo come un senso di mutilazione e di infelicità; per gli epicurei, invece, la nostra felicità richiede solo che rispettiamo i patti d'amicizia, da noi conclusi per un calcolo d'interesse beninteso. Entrambe le sette prevedono che se un uomo, malato o perseguitato, non può più condurre, fisicamente e politicamente, un'esistenza umana, trovi nel suicidio un rimedio autorizzato, anzi raccomandato.

Le sette non imponevano ai loro membri degli imperativi morali: esse promettevano loro la felicità; avrebbe un letterato aderito liberamente a una setta se non vi avesse cercato il suo personale vantaggio? Per la stessa ragione stoicismo ed epicureismo erano degli intellettualismi; come rendere l'uomo eroico, come liberarlo delle sue angosce e dei suoi vani desideri? Convincendo il suo intelletto. Se gli si danno delle buone ragioni la volontà le seguirà. Non si vede bene, di fatto, quale altra autorità un direttore di coscienza antico avrebbe potuto esercitare sui suoi liberi discepoli all'infuori di quella della persuasione: essi non erano sottoposti alla sua disciplina. Si avverte la differenza tra queste sette e la scuola. Tutti i membri della buona società, da giovani, erano stati a scuola, e vi avevano studiato retorica; a un momento qualunque della loro esistenza alcuni di loro si "convertono" (era la parola

d'uso corrente) alla dottrina di qualche setta. Oltre questo pugno di ricchi convertiti che vivono di rendita, la setta comprende anche un pugno di convertiti di origine piccolo- borghese; questi hanno scarsi redditi e devono arrotondare le loro magre risorse collocandosi come precettori di filosofia presso qualche grande, diventando clienti di un personaggio potente o facendo dei giri di conferenze. Hanno fatto professione di votarsi alla filosofia e l'austerità del loro abito, quasi un'uniforme di filosofo, lo comprova. Presso i ricchi, al contrario, dove la professione non è un mezzo di sostentamento, la profondità dell'impegno aveva delle gradazioni; solo i convinti spingevano le conseguenze della loro professione di fede fino a portare l'abito dei filosofi e la lunga barba poco curata; la maggior parte dei ricchi convertiti si contentava di mutare certi dettagli simbolici del suo modo di vivere, di leggere gli autori della sua setta, e di mantenere in casa propria un precettore filosofo che li istruiva sui dogmi e che, con la sua presenza, rendeva nota l'elevatezza spirituale del padrone di casa.

Che cosa li fa esitare a dedicarsi completamente alla saggezza? Ripetono che non ne hanno il tempo, che sono troppo presi dalle cure del patrimonio o dai doveri della loro carica. Ma, risponde Seneca, la cosa più importante non sarebbe che consacrassero i loro pensieri alla dottrina, che si circondassero di amici anche loro filosofi, e che occupassero il tempo libero in conversazioni col loro filosofo domestico? A un alto funzionario attirato dallo stoicismo Seneca consiglia di dedicarsi alla lettura e agli esercizi di meditazione, ma di astenersi dalle pratiche più esibizionistiche che sincere, come portare l'abito e la barba, rifiutare l'uso dell'argenteria a tavola, dormire su un materasso posato sul nudo suolo. Resta il fatto che per molte mentalità quella di mutar vita era una preoccupazione terribilmente seria, se non impossibile da realizzarsi.

La filosofia si insinua dappertutto.

Come si può ben credere, la gente semplice rideva dei convertiti e rilevava il contrasto tra le loro convinzioni e il loro tenore di vita, la loro ricchezza, la loro tavola sontuosamente imbandita, le loro amanti. Beffe dettate dall'invidia, perché il tipo umano del filosofo godeva di un'ammirazione e di un'autorità notevoli; un senatore poteva, senza rimetterci di decoro, vestire e scrivere da filosofo, e anche un imperatore. Nessun letterato, poeta o erudito romano, ha rivestito funzioni di coscienza pubblica: si trattava di una funzione riservata a questi intellettuali, purché il loro tenore di vita e le loro manifestazioni esteriori dimostrassero che vivevano secondo la loro dottrina. Hanno diritto di pubblici rimproveri e di pubblici consigli e uno dei loro compiti consiste nel dare alle città che visitano consigli di alta moralità: quando san Paolo predicò nell'Aeropago di Atene si atteneva al loro esempio. Si tratta, in fondo, di un clero laico, e i beffardi c'imbastivano sopra dei racconti ameni, come si farà nel Medioevo sui costumi dei chierici. Un senatore condannato a morte va al supplizio accompagnato dal suo filosofo domestico che gli prodiga fino alla fine le sue esortazioni; un altro, sul suo letto di morte, tiene delle dotte conversazioni con un filosofo della setta cinica; un personaggio importante, gravemente ammalato, ascolta i consigli di uno stoico che lo esorta al suicidio e si lascia morire di fame.

Infatti ciascun convertito a una dottrina se ne faceva propagandista e si sforzava di attirarvi nuovi adepti: un Tale è refrattario, ma il caso di un altro Tale non è disperato; si può ancora convertirlo alla saggezza. I cristiani hanno derivato dalle sette filosofiche i termini conversione, dogma ed eresia. Stoicismo, epicureismo, platonismo, cinismo, pitagorismo, ogni setta continuava la dottrina del suo fondatore ed era, o credeva di esserlo, fedele ai suoi dogmi; era loro estranea l'idea di libera ricerca. Ci si trasmetteva la dottrina come un tesoro e si polemizzava vivacemente

contro quelle delle altre sette; le modificazioni, talvolta considerevoli, che s'introducevano nel corso dei secoli nei dogmi erano involontarie e sfuggivano agli stessi autori. Liberi gruppi di fedeli convinti, senza né gerarchia né organizzazione, le sette avevano tuttavia il settarismo dei loro dogmi.

Ma, a parte la loro mancanza di organizzazione, differiscono dalle Chiese e dalle sette cristiane su un punto capitale: non suppongono che un giorno la loro verità possa e debba imporsi all'umanità intera; prevedono al contrario che solo un pugno di individui riuscirà ad accettarla. Non cercano di salvare l'umanità anche se questa non vuole saperne; si rivolgono a tutti gli uomini, ma sono certe in partenza che pochi capiranno, e in partenza, ci si rassegnano. La loro universalità non è imperialista.

I loro dogmi servono di regola a quel pugno di convinti che si considerano appartenenti alla setta. Pierre Hadot l'ha messo bene in luce: una filosofia antica non è fatta per essere ritenuta interessante o vera, ma per essere messa in pratica, per mutare un'esistenza, per essere profondamente assimilata alla tecnica degli esercizi di meditazione che serviranno di modello agli esercizi spirituali del cristianesimo. Questi esercizi sono quotidiani, sono addirittura di tutti i momenti: "Torna senza posa con la mente sulle verità che spesso hai ascoltato e che tu stesso hai insegnato"; bisogna meditare i dogmi, richiamarsi alla memoria, farne l'applicazione ai piccoli avvenimenti della vita quotidiana, cercare con lo sguardo qualche oggetto che offra occasione di ripensarci, ricapitolare le verità, ripetersele tacitamente, se ci sono terze persone, ad alta voce, quando si è soli, ascoltare conferenze pubbliche, tenerne a propria volta... Questi esercizi vanno annotati per iscritto: Hadot ci ha mostrato di recente che i Pensieri di Marco Aurelio non sono affatto il giornale intimo che si potrebbe credere; lungi dall'essere pensieri sparsi e libera riflessione, questo libro è l'attuazione molto metodica di un piano modello di meditazione incentrato su tre punti.

L'influenza della dottrina non si limita alla cerchia della setta; essa si estende, con tutti i mutamenti di funzione che questo comporta, a tutta la vita sociale se non politica. Lo stoicismo diventò un'ideologia di benpensanti che tutto il mondo rispettava: gli stoici mettevano nel loro conformismo un tale vigore che sembrava ne fossero gli autori. Più in generale, la filosofia, cessando di essere un metodo di vita, divenne oggetto di curiosità intellettuale presso le persone colte. Cultura e ideologia: per un Cicerone che viveva da senatore colto più che da filosofo, non era più di questo; la filosofia ha avuto una parte notevole nella sua vita intellettuale e, come nei moderni, non ha inciso quasi per nulla sulla sua vita personale. Nessuno può chiamarsi colto se non ha qualche conoscenza dei dogmi: medici e architetti discutono per stabilire se la loro arte deve essere filosofica o attenersi all'empirismo. E soprattutto le dottrine filosofiche offrono materiali alla retorica: uno studente o un amatore di retorica brillerà se potrà rialzare il tono della sua argomentazione con ragioni filosofiche; i professori di eloquenza indicavano quali erano le dottrine più utili da conoscersi per un apprendista oratore. La filosofia finisce con l'essere una parte della vita culturale, delle sue manifestazioni solenni e delle sue opere, e ci si affollava alle eloquentissime conferenze pubbliche di certi grandi tenori del pensiero. Era parte integrante della cultura, di questa paidèa che i letterati assegnavano come termine ideale alla loro vita oziosa; sui sarcofagi l'immagine del letterato immerso nella lettura andrebbe bene tanto per un filosofo come per un amatore di bella letteratura o per un retore: non si faceva distinzione. La stanza da studio è un santuario della vita privata antica; piena di opere di scrittori e pensatori, è abbellita dai loro busti e dai loro ritratti.

Fino a che punto la classe colta fosse imbevuta di filosofia, anche in quei suoi membri che non sono attirati dalle sette, si può misurare dalla sua capacità di riflettere su di

sé, con una sorta di sdoppiamento; c'è un tratto del costume che comprova il successo di questa acculturazione: la frequenza dei suicidi meditati. Suicidio del senatore che sa che l'imperatore si prepara a metterlo sotto accusa e a farlo condannare a morte; suicidio del malato o del vecchio che desidera una morte degna, o una morte preferibile alle sue infermità; queste morti volontarie erano ammesse ed anche ammirate; il coraggio del malato che sfugge alle sue sofferenze nell'eterno riposo era altamente lodato dai filosofi stessi, perché il suicida aveva suggellato col suo sangue un'idea filosoficamente esatta: che solo contava il valore del tempo vissuto, che non dipende dalla sua lunghezza. La vita privata trovava il proprio rifugio nella padronanza di sé, nei due significati dell'espressione: avere la forza di disporre della propria vita e riconoscersene sovraneamente il diritto, invece di sottomettersi alla decisione della natura o di un dio. Nell'eterno riposo della morte il suicida suggella l'ideale di una tranquillità privata che è fatta di rinuncia ai beni illusori.

La preoccupazione di sé.

La ricerca di un giardino privato non si fondava su un arretramento nei confronti delle norme etiche e sociali, ma in una "preoccupazione di sé" che era preoccupazione di sicurezza, sia pure ottenuta a prezzo di un certo rimpicciolimento dell'io. In altre società la vita privata sarà secessione, o consisterà nello spiegamento delle vele di navigatore solitario o di corsaro al vento dei desideri, del sogno o della fantasia individuale.

Tutto ciò a costo di una mancanza di abbandono e di narcisismo. Si è notato quanto è raro il sorriso nell'arte greco-romana? La tranquillità è frutto di tensione e di rinuncia: il mondo pagano, in questo, appartiene allo stesso tipo di quello dei samurai e della regina Vittoria. Ora, tutto ciò ci sembra alquanto angusto: ci pare che moralisti, pensatori e poeti antichi sopravvalutino ingenuamente le possibilità della censura esercitata su di sé, sottovalutino con troppa facilità colui che subisce questa censura; ci pare che abbiano una visione ristretta dell'uomo. L'esempio più piatto sarà il più convincente. "Ogni essere ha il suo segreto; nella fantasticheria, all'insaputa degli altri, trova la pace, la libertà, il rimpianto; c'è una solitudine tra amici, tra amanti, tra tutti gli uomini": una frase moderna così semplice sarebbe impensabile nell'Antichità. Certo, a partire dal II secolo, uno stile nuovo, interiorizzato, va a finire nell'ipocondria, nella leziosaggine; Elio Aristide è ossessionato dalla sua salute; Frontone scambia le lettere più tenere (e per niente equivoche) col suo allievo Marco Aurelio, futuro imperatore; Erode Attico fa del suo lutto più sincero un rituale di dolore; ogni spontaneità, con l'aiuto della cultura, è eretta a dottrina e ad arte di vivere.

Ma il paganesimo è stato anche qualcos'altro che continua a far sognare le menti umane; censura significa anche eleganza; la loro arte, i loro libri, la loro stessa scrittura, tutto è bello: paragonate un'iscrizione greca o latina del I secolo, con la sua grafia degna dei nostri maggiori tipografi, a un'iscrizione del Basso Impero o del Medioevo... È nel II secolo che comincia il grande rivolgimento; il mondo diventa vieppiù brutto da vedersi, mentre l'uomo interiore non vieta più a se stesso la conoscenza non stilizzata delle sue sofferenze, della sua impotenza, dei suoi abissi. Non è più un fatuo elegante, un consigliere che non paga gabella. Il cristianesimo ha puntato e vinto sull'antropologia meno ristretta e raffinata che ha inventato partendo dai salmi. Sarà più comprensivo, più popolare, ma anche più autoritario: per quindici secoli l'autoritarismo pastorale, il potere dispotico esercitato sulle anime, avrebbero suscitato più appetiti e più rivolte, fatto scorrere più sangue, che, tutto sommato, la lotta di classe o anche il patriottismo.

Sarcofagi troppo belli.

L'Impero romano costituiva la proprietà di una nobiltà cittadina, se non per diritto di sangue, almeno per il fatto patrimoniale e anche per uno spirito nobiliare che non ci appare immediatamente perché si concreta in manifestazioni civiche. Resta il fatto che questi notabili, appassionati di vanità quanto i contemporanei di Saint-Simon, continuano ad esitare tra l'ideale dell'homo civicus e il nuovo ideale dell'homo interior, e la loro esitazione dura a lungo.

Noi ne consideriamo come prova, paradossalmente, un'iconografia, quella dei ricchi sarcofagi con decorazioni mitologiche, in cui i numerosi discepoli di Frantz Cumont hanno creduto di leggere precisamente il contrario: queste immagini, secondo noi, sono le ultime che la città antica dà di sé al lettore. A partire dal II secolo dell'era volgare i ricchi Romani si fanno volentieri seppellire in sarcofagi decorati da bassorilievi. Ora, questi bassorilievi non hanno nulla di funerario; rappresentano le più diverse leggende della favola; lo stile è anche meno funebre del soggetto; ha l'accademismo convenzionale degli "antichi", l'umanesimo grazioso e sereno dell'arte greca; quando le figure della leggenda hanno assunto in forza dell'arte dello scultore un'animazione

patetica, ne deriva un'emozione del genere di quella che un narratore efficace sa suscitare coi suoi racconti. La decorazione di questi sarcofagi non parla della morte del defunto: racconta una storia che non ci ha niente a che fare. Ecco, al Louvre, la nudità di Diana colta di sorpresa nel bagno dall'indiscreto cacciatore Atteone che la dea pudica fa divorare dai suoi cani.

Che vengono a fare sulle tombe queste immagini graziose e gratuite? Poiché nulla è più facile e tentatore delle interpretazioni simboliche, Cumont ha attribuito a questa mitologia un significato escatologico; sempre al Louvre, la leggenda di Giove che rapisce in cielo il bel Ganimede per farne il suo amasio e quella di Castore e Polluce che rapiscono le figlie del re Leucippo, sarebbero delle allegorie dell'anima del morto, rapita in cielo per l'immortalità. Il guaio è che queste interpretazioni ingegnose sono possibili solo per alcune di tali leggende, e non necessariamente per quelle che vengono rappresentate più di frequente: il guaio è anche che contrastano con lo stile. Allora, si dirà, se la decorazione mitologica dei sarcofagi non è simbolica, bisogna rassegnarsi a credere che è solo decorativa? No: l'iconografia, secondo Panofsky, ha i suoi limiti, il significato delle immagini non è soltanto concettuale e dottrinale. Sui sarcofagi la mitologia non era un semplice riempitivo, essa aveva la funzione di immergere lo spettatore in un'atmosfera non prosaica e non realistica. Poco importava quale leggenda fosse rappresentata: la cosa importante era che i Romani sfuggivano alla morte rifugiandosi nel mito in genere; le belle immagini mitiche (così diverse dal pathos del ritratto alla medesima epoca) si proponevano di estetizzare la morte, di non rattristare; in questo erano piene di significato: in esse fiorisce per l'ultima volta l'elemento apollineo della vecchia Grecia. Davanti a un sarcofago con decorazioni di soggetto mitologico, qual è la prima reazione di ogni spettatore? Di sentire che la paura della morte scompare dietro al prodigioso, al favoloso, al voluttuoso, all'umanità carnale. Ricchi sarcofagi costosi, distensione morale davanti all'aldilà: erano privilegi che stavano bene insieme. Raffinato elemento apollineo fatto di autocensura, virtù della ricchezza soddisfatta, quietismo ed estetismo voluti e segretamente puritani; c'è tutto un mondo là dentro.